

منهج ابن تيمية المعرفي

قراءة تحليليَّة للنَّسق المعرفي التيمي



د. عبدالله بن نافع الدعجاني

تقديم: د. عبدالله بن محمد القرني

منهج ابن تيميَّة المعرفي

قراءة تحليليَّة للنَّسق المعرفي التيمي

تأليف

د. عبد الله بن نافع الدعجاني

قدم له

د. عبد الله بن محمد القرني



ح عبد الله نافع الدعجاني، ١٤٣٥هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الدعجاني، عبد الله نافع
منهج ابن تيميَّة المعرفي : قراءة تحليليَّة للنَّسق المعرفي التيمي. / عبد الله نافع الدعجاني .- الرياض، ١٤٣٥هـ
٨٠٦ص؛ ٦٠×٩٠سم
ردمك: ٢ - ٤٢٥٥ - ٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١ - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم ت ٧٢٨ هـ ٢ - الإسلام والمعرفة أ. العنوان
ديوي ٢١٧,١ ١٤٣٥/١٧٦٧

رقم الإيداع: ١٤٣٥/١٧٦٧
ردمك: ٢ - ٤٢٥٥ - ٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

الطبعة الأولى
١٤٣٥هـ/٢٠١٤م



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية - الخبر
eyadmousa@gmail.com



فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	١٥
المدخل	٢٧
أَوْلًا: ابنُ تَيْمِيَّةَ: لَمَحَاتٌ مِنْ حَيَاتِهِ العِلْمِيَّةِ وَالعَمَلِيَّةِ	٢٩
المحطات الأولى من حياته	٣٠
حياته العلمية	٣١
حياته العملية	٤٠
ثَانِيًا: مُقَارَبَاتٌ أَوْلِيَّةٌ بين يَدَي الدِّراسة	٤٣
التعريف الدِّلالي للمنهج المعرفي	٤٣
مستند المنهج المعرفي فلسفيًّا ومعرفيًّا	٤٦
الرؤية الوجودية العامة	٤٧
الرُّؤية المعرفية العامة	٤٩
كيف نقرأُ فكر ابن تيميَّة معرفيًّا؟	٥١
ثَالِثًا: أَصْلُ المَعْرِفَةِ البَشَرِيَّةِ	٦٣
نظرية المعرفة النَّازلة	٦٣
العلم بالله أَشدُّ ضرورة من المعارف الأَوَّليَّة	٦٥
تفسير حصول المعرفة في القلب عَقِبَ النَّظَر في الدَّلِيْل	٦٩
افتقار الناظر إلى الدليل الهادي	٧٢
أبرز المكاسب المنهجية للقول بنزول المعرفة	٧٣

نظرية المعرفة الصَّاعدة ٧٦

من آثار القول بصعود المعرفة ٨٠

رَابِعًا: افْتِقَارُ المَعْرِفَةِ إِلَى الوَحْيِ الإِلٰهِي ٨٣

من الآثار المنهجية لعزل الوحي عن ولايته المعرفيَّة ٨٦

الإيمان بمصدرية الوحي إيمان مُبَرْهَنٌ ٩١

الباب الأول

الفطرة المعرفيَّة، تأسيسًا وبناءً

تمهيد ٩٧

الفصل الأول: الفطرة المعرفية وطبيعة النَّفس البشرية ١٠٣

توطئة ١٠٥

المبحث الأول: الفطرية المعرفية والشُّعور النفسي ١٠٧

أَوْلًا: عَلَاقَةُ الفِطْرَةِ المَعْرِفِيَّةِ بِالشُّعُورِ النَّفْسِي ١٠٩

«الفطرة المعرفية» ظاهرة نَفسيَّة شُعوريَّة ١١٠

«الفطرة المعرفية» ظاهرة نفسية غير إرادية ١١٩

استحالة إنكار كل المعارف الفطرية ١٢٢

ثَانِيًا: تَأْسِيسُ المَعْرِفَةِ عَلَى اليَقِيْنِ وَالضَّرُوْرَةِ ١٢٩

التعريف الدِّلالي لليقين ١٢٩

تحصيل «اليقين البعدي» ١٣١

يقينيَّة «أصول الدين» بين تشدُّد المتكلِّمين وإفلاس المتفلسفة ١٣٣

الشَّك المنهجي ليس طريقًا لتحقيق اليقين المعرفي ١٣٤

«مبدأ التَّذكير» في مقابل «مبدأ الشك» ١٣٩

التعريف الدلالي للضرورة ١٤١

الضرورة الفطرية والاستدلال ١٤٥

معارضة الضرورات بالنَّظريَّات من جنس الشُّبه السُّفسطائيَّة ١٥٠

تفسير تتابع بعض الطوائف على إنكار الضرورات الفطرية ١٥٣

ثَالِثًا: الإِلْهَامُ النَّفْسِيُّ واليَقِيْنُ ١٥٩

«الإلهام» من فيض الفطرة الصادقة ١٥٩

الموضوع	الصفحة

شروط صدق الإلهام ١٦١
من الضَّلالات المعرفية للإلهام المُرسَل ١٦٣
طبيعة المناهج العرفانية الفلسفية ١٦٥
من الوظائف المعرفية للإلهام الصادق ١٦٨
رَابِعًا: نِسْبِيَّةُ المَعْرِفَةِ الفِطْرِيَّةِ الضَّرُوْرِيَّةِ ١٧٣
المراد بنسبية المعرفة عند ابن تيميَّة ١٧٤
الفرق بين النِّسبيَّة المعرفية التيمية والنِّسبيَّة السُفسطائيَّة ١٧٦
إشكال الذاتية والموضوعية في المعارف ١٧٨
نقد المبدأ السفسطائي: «الحقائق تتبع العقائد» ١٨٢
توظيف «النسبية المعرفية» علميًّا ١٨٥
المبحث الثاني: الفطرة المعرفية ووظائف النَّفس البشرية ١٨٩
أَوْلًا: الطَّبِيْعَةُ المَعْرِفِيَّةُ لِلنَّفْسِ البَشَرِيَّةِ ١٩١
طبيعة النَّفس عند «أفلاطون» و«ابن تيميَّة» ١٩١
التصنيف المدرسي لوظائف النفس ١٩٦
حالات النَّفس الانفعالية والفاعلة ١٩٨
ثَانِيًا: أَهَمُّ المَفَاهِيْمِ الفِطْرِيَّةِ الوِجْدَانِيَّةِ ودَوْرُهَا المَعْرِفِي ٢٠١
اللَّذَّة والأَلَم ٢٠١
علاقة اللَّذَّة والألم بالشُّعور ٢٠٢
علاقة اللَّذَّة والأَلَم بالمنفعة والمضرَّة والمُلائمة والمُنافاة ٢٠٦
توظيف مفهومي اللَّذَّة والأَلَم معرفيًّا ٢١٣
الإرادة ٢١٨
ملازمة الإرادة للشُّعور ٢١٨
حُرِّيَّة الإرادة وفاعليَّتها ٢٢٢
ارتباط الإرادة بأسبابها ٢٢٧
تأكيد ارتباط الإرادة الإنسانية ببواعثها النفسية الوجدانية ٢٣٣
خلاصة تركيب المعادلة النفسية ٢٣٦
الإرادة في الحكم الوجودي والحكم الخلقي ٢٣٨

الموضوع | الصفحة

توظيف مفهوم الإرادة معرفيًّا ٢٤٢
ثَالِثًا: وَحْدَةُ الوَظَائِفِ المَعْرِفِيَّةِ لِلنَّفْسِ البَشَرِيَّةِ ٢٥٣
الظواهر النفسية بين الانفعال والفاعل ٢٥٤
الفصل الثاني: الفطرة المعرفية علم وعمل ٢٦٣
تمهيد ٢٦٥
المبحث الأول: المعرفة العلمية «فطرة العقل النظرية» ٢٧١
أَوْلًا: مَفْهُومُ العَقْلِ ومَقَاصِدُهُ الكُلِّيَّةُ ٢٧٣
«العقل»: مفاهيم وأسئلة ٢٧٣
المقاصد الكلِّيَّة المعرفية للعقل ٢٨٢
توقف الهداية على تحقيق مقصدي العقل ٢٨٨
إدراك المجتهد الحق ٢٩٠
وقفة مع طبيعة الصدق المنطقي في الحق الموجود والمقصود ٢٩٣
ثَانِيًا: فِطْرَةُ العَقْلِ النَّظَرِي وَدَوْرُهَا المَعْرِفِي ٢٩٥
المراحل المعرفية للعقل ٢٩٥
المرحلة الأولى: اكتساب المعرفة ٢٩٦
المرحلة الثانية: إنضاج المعرفة ٣٠٠
الإنضاج التِّلقائي ٣٠١
الإنضاج التأمُّلي ٣٠٣
الأول: الاستدلال العقلي ٣٠٤
انتقال الاستدلالي العقلي من المبادئ إلى المطالب والعكس ٣٠٦
عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ٣٠٨
هل يفتقر كل دليل إلى مستدل؟ ٣١٢
أهم القواعد الكلِّيَّة في الاستدلال عند ابن تيميَّة ٣١٤
القاعدة الأولى: منطق الاستدلال يقوم على التلازم بين الدليل والمدلول ٣١٤
تلازم الدليل والمدلول في الوجود والعدم والسلب والإيجاب .. ٣١٦
صور التلازم ودرجاته المعرفيَّة وبعض إشكالاته ٣١٧

الموضوع	الصفحة

الدور المعرفي لتلك القاعدة ٣٢٠
القاعدة الثانية: الاستدلال يتعلَّق بمعانيه العقلية لا بألفاظه، بموادِّه لا بصوره ٣٢٤
الثاني: المبادئ الأولية الفطرية ٣٣١
الأول: مبدأ الهُويَّة ٣٣٥
الثاني: مبدأ عدم التناقض ٣٣٧
الثالث: مبدأ الثالث المرفوع ٣٣٨
الرابع: مبدأ السببية ٣٤٥
السببية العامَّة ٣٤٦
السببية النسبية ٣٥١
السببية الغائيّة ٣٥٨
الثالث: الحكم العقلي ٣٦١
«الوَهْم» و«الخَيَال» وعلاقتهما بأحكام العقل ٣٦٣
المبحث الثاني: المعرفة العملية الفطرية (فطرة العقل العملية) ٣٧٣
تمهيد ٣٧٤
أولًا: الفِطْرَةُ الخُلُقِيَّةُ ٣٧٧
ضرورة صدق القضايا الخُلُقيّة ٣٧٨
ضرورة القضايا الخلقية من المشترك الأُمَمِي واللَّوازم الإنسانية ٣٨١
المطلق والنسبي في المبادئ الخلقية ٣٨٦
مدار الأخلاق على العمل ٣٨٧
لمحة حول مصادر الإلزام الخلقي عند ابن تيميَّة ٣٨٩
إخراج المتفلسفة القضايا الخُلُقيّة من دائرة المعرفة اليقينيّة ٣٩٠
إقصاء المتفلسفة «العمل» من الغاية الخلقية ٣٩٤
اتفاق المتفلسفة والجهمية على ربط الكمال الخلقي بمجرد العلم ٣٩٩
ثَانِيًا: الفِطْرَةُ الدِّينِيَّةُ ٤٠١
جذور النزّعة الدينية ٤٠٢
دلالة الوجدان ٤٠٢

الموضوع	الصفحة

دلالة العقل ٤٠٥
دلالة الضرورة الاجتماعية على النزعة الدينية ٤٠٨
افتقار النزعة الدينية إلى الوحي الإلٰهي ٤١٠
عقيدة التوحيد أول إقرارات الفطرة الدينية ٤١١
بعض المسائل الاعتقادية المترتبة على الفطرة الدينية ٤١٥

الباب الثاني
الواقعية المعرفية كشفًا وفاعليةً

تمهيد ٤٢٣
الفصل الأول: الواقعية الوجودية ٤٢٧
تمهيد ٤٢٩
المبحث الأول: التصور العقلي والوجود ٤٣٥
أولًا: عَلَاقَةُ التَّصَوُّرِ العَقْلِي بِالوُجُودِ ٤٣٧
مبدأ استقلال وجود الحقائق الخارجية عن الإدراك ٤٣٧
علاقة الوجود الذهني بالوجود الخارجي ٤٤١
الإمكان الذهني والإمكان الخارجي ٤٤٣
علاقة الذات الإلٰهية بصفاتها ٤٤٨
رؤية المرجئة للإيمان ٤٥٣
لمحة لتأثير مشكلة الخلط بين الوجودين في أصول الفقه ٤٥٥
ثَانِيًا: مُشْكِلَةُ الكُلِّيَّاتِ ٤٥٧
طبيعة الكلِّيَّات ٤٥٧
واقعية ابن تيميَّة ردًّا على واقعية «أفلاطون» و«أرسطوا» ٤٦٠
القول بوجود الكلي في الخارج أصل لكثير من الضَّلالات ٤٦٧
أمثلة على نقد الكُلِّيَّات في الاعتقاد ٤٦٩
أمثلة على نقد الكلِّيَّات في المنهج ٤٧١
ابن تيميَّة بين الاسمية والتصورية ٤٧٥
ثَالِثًا: أَسَاسُ نَقْدِ المَنْطِقِ ٤٧٩
بناء «المنطق» على أصلين ٤٧٩

الموضوع	الصفحة

الحَدُّ ٤٨٦
القياس ٤٨٧
فرض ما في الأذهان على واقع الأعيان ٤٨٨
الثورة المعرفية في نقد المنطق عند ابن تيميَّة ٤٩١
المبحث الثاني: واقع الوجود غيبًا وشهادة ٥٠١
توطئة ٥٠٢
أَوْلًا: الطَّبِيْعَةُ الوُجُودِيَّةُ لِعَالَمَيْ الغَيْبِ والشَّهَادَةِ ٥٠٥
بناء الرؤية الوجودية الواقعية للعالم ٥٠٥
تفسير نشأة العالَم ٥٠٩
الرؤية الفلسفية الصُّورية الفيضية ٥١٢
الرؤية الكلامية الذَّرِّيَّة ٥١٤
ثَانِيًا: مِنْ أَهَمِّ المُشْكِلَاتِ المَنْهَجِيَّةِ لِلوَاقِعِ الوُجُودِي ٥١٩
مشكلة الاستقراء ٥١٩
مكمن مشكلة الاستقراء ٥٢١
الاستدلال العقلي على الغيب ٥٢٦
مسائل منهجية تتمة في الغيب ٥٣١
الفصل الثاني: الواقعية اللُّغوية ٥٣٧
تمهيد ٥٣٩
المبحث الأول: البحث عن مراد المتكلم ٥٤٧
توطئة ٥٤٨
أَوْلًا: ضَرُورَةُ البَحْثِ عَنْ مُرَادِ المُتَكَلِّم وَطُرُقِ اكْتِشَافه ٥٥١
«مراد المتكلم» في الضرورة الاجتماعية والعلمية والقضائية ٥٥١
«مراد المتكلِّم» وأصول المناهج في عصره ٥٥٤
من أبرز طرق اكتشاف «مراد المتكلِّم» ٥٥٦
الطريق الأول: دلالة السِّياق ٥٥٦
التعريف الدلالي للسِّياق ٥٥٧

الموضوع	الصفحة

«دلالة السِّياق» في تراثنا الإسلامي والعربي وفي علم اللُّغة الحديث ٥٥٨

«دلالة السِّياق» عند ابن تيميَّة ٥٦٤

السِّياق المَقَامِي في رُؤْية ابن تيميِّة اللُّغوية ٥٧١

الطريق الثاني: فهم السلف ٥٧٦

طرق معرفة فهم السَّلَف ٥٨٣

ثانِيًا: مُرَادِ المُتَكَلِّم بَيْنَ القَطْعِ وَالظَّنِ ٥٨٧

إمكانية الوصول إلى «مراد المتكلم» من نصوصه ٥٨٧

تردد العلم بـ«مراد المتكلِّم» بين القطع والظن ٥٩٢

المحكم والمتشابه في إطار «مراد المتكلِّم» ٥٩٥

المبحث الثاني: التأويل والمجاز في منطق «البحث عن مراد المتكلم» ٦٠١

أَوْلًا: التَّأْوِيْلُ وَإِشْكَالَاتُهُ المَنْهَجِيَّةُ ٦٠٣

مفهوم التأويل ٦٠٣

التأويل المقبول ٦٠٦

تفصيل ضابط «التأويل المقبول» ٦٠٨

إشكالان منهجيان مصاغان في سؤالين ٦١١

التأويل بين ظاهر النص وباطنه ٦١٤

التأويل الباطني ٦١٨

التأويل الباطني والتفسير الإشاري ٦٢٣

ثَانِيًا: المَجَازُ وَحَقِيْقَتُهُ اللُّغَوِيَّةُ ٦٢٧

أسباب ودوافع إنكار ابن تيميَّة المجاز ٦٢٨

المستند اللغوي في إنكار المجاز ٦٣٠

دلالة التركيب ٦٣٥

دلالة القدر المشترك ٦٣٨

ما بين إقرار «المجاز» وإنكاره ٦٤١

الموضوع	الصفحة

الباب الثالث

الوحدة المعرفية، مفاهيم وإشكالات ٦٤٥

تمهيد ٦٤٧

الفصل الأول: إشكالات الوجود والمعرفة ٦٥٧

المبحث الأول: نموذجان من إشكالات الرُّؤيَّة الوجودية والمعرفية ٦٥٩

أَوْلًا: الكَوْنُ والشَّرْعُ فِي الرُّؤْيِةِ الوُجُودِيِّة ٦٦١

ثَانِيًا: طُرُقُ المَعْرِفَةِ فِي الرُّؤْيَةِ المَعْرِفِيَّةِ ٦٦٧

تكامل طرق المعرفة ٦٦٧

النص والإجماع والقياس في إطار «الوحدة المعرفية» ٦٧٣

المبحث الثاني: الواجب والواقع في الرؤية السياسية ٦٧٧

أَوْلًا: مَأْزِقُ النَّظَرِيَّةِ السِّيَاسِيَّة ٦٧٩

ثَانِيًا: مُحَاوَلَةُ التَّوْفِيقِ بَيْنَ الوَاجِبِ والوَاقِعِ ٦٨٧

النِّظَام السياسي المَلَكِي بين الواقع والواجب ٦٩٤

الفصل الثاني: وحدة العلاقة بين العقل والنقل ٦٩٩

تمهيد ٧٠١

المبحث الأول: تحليل العلاقة بين العقل والنقل ٧٠٥

أَوْلًا: التِحَامُ العَقْلِ بِالنَّقْلِ فِيْ المَعْرِفَةِ الاسْتِدْلالِيَّةِ ٧٠٧

علاقة التضمن والتلازم بين العقل والنقل ٧٠٨

المُتكلِّمون وبعض أهل الحديث: اتِّفَاق في المبدأ واختلاف في النَّتيجة ٧١٣

ثَانِيًا: اسْتِحَالَةُ تَعَارُضِ العَقْلِ والنَّقْلِ ٧١٩

تعليل استحالة التعارض بين العقل والنقل ٧١٩

مناط التقديم عند التعارض بين الدليل النَّقلي والدليل العقلي ٧٢٤

استشكال بعض النصوص لا يصطدم مع مبدأ استحالة التعارض ٧٣١

المبحث الثاني: نقد قانون المعارضة بين العقل والنقل ٧٣٥

تمهيد ٧٣٦

أَوْلًا: الأَصْلُ الإِيْمَانِي الإِجْمَالِي ٧٤٣

الموضوع	الصفحة

ثَانِيًا: التَّحْلِيْلُ النَّقْدِيُّ لِقَانُوْنِ المُعَارَضَةِ ٧٤٩

أبرز المستندات المنهجية لقانون التأويل ٧٤٩

النقل مقدَّم على العقل عند «فرض التعارض» جدلًا ٧٥٤

من اعتبارات تقديم النقل على العقل عند «فرض التعارض» ٧٥٥

جُملةٌ من الآثار المنهجية والفكرية والنفسية لقانون المعارضة ٧٥٧

أظهر تَجلِّيَات قانون المعارضة ٧٦٣

مناط ذَمِّ علم الكلام وأهله ٧٦٥

الخاتمة ٧٦٩

فهرس المصادر والمراجع ٧٧٩

تقديم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، **وبعد:**

فإن للعلم مراتب، وأول تلك المراتب المسائل الجزئية، وفوق ذلك العلم بالكليات الحاكمة على تلك المسائل، وإنما يكون ذلك وفق منهج منضبط يحكم طريقة الاستدلال على المسائل الجزئية وطريقة استنتاج القواعد الكلية الحاكمة عليها، وهذا التدرج والتلازم ليس خاصًا بعلم دون علم وإنما هو عام في كل علم بما هو علم. وإنما يتفاوت العلماء في كل علم بحسب تفاوتهم في هذه المراتب وتقيدهم بشروط العلاقة بينها، فمن جعل همه تحصيل المسائل الجزئية فلا شك أنه قد اهتم بأصل العلم ومادته، لكنه قد يحصل له الخلل والاضطراب إذا لم يتحقق عنده العلم بالقواعد الكلية التي بها ينضبط النظر في آحاد المسائل، وبحسب التفاوت فيها يكون التفاوت في الاجتهاد والترجيح في المسائل المختلف فيها في أي باب من أبواب العلم، والرسوخ في ذلك هو طريق الراسخين في ذلك العلم، وإنما يتم ذلك كله على الوجه الصحيح وفق منهج محكم هو سياج العلم وصراطه، وهو في حقيقة الأمر المسلمات المنهجية التي متى حصل الخلل فيها اضطرب الاستدلال في العلم كليه وجزئيه.

والقاعدة الكلية في هذا الباب أن الحكم على أي دين أو مذهب أو طائفة أو عالم إنما يتم بطريق التدرج بالكشف ابتداء عن المسائل الجزئية في

ذلك كله، والتي يبنى عليها استنتاج القواعد الكلية اللازمة لتلك المسائل والحاكمة عليها، ثم البناء على ذلك في اكتشاف المنهج الكلي العام الذي به تتحدد الخاصية ويحصل التميز المطلوب في هذا الباب.

وكما أنه يمكن الكشف عن القواعد الحاكمة للمسائل المندرجة تحت تلك القواعد فإنه يمكن أيضا الكشف عن المنهج المعرفي العام الذي يحكم ذلك كله، ومن هنا يحصل التمايز بين المناهج المختلفة، بحيث لا يمكن التوفيق على سبيل المثال بين صاحب منهج ديني مرجعيته الوحي وبين صاحب منهج مادي لا يؤمن بالوحي ولا يسلم تبعًا لذلك بمرجعيته، وعلى هذا لا يكون للحوار حول المسائل الجزئية بين هذه المناهج المختلفة جدوى نظرا لاختلاف المرجعية التي تعبر عن المسلمات عند أصحاب كل منهج من المناهج، وإنما يكون للحوار جدوى بين المناهج المختلفة إذا كان محور ذلك المسلمات المنهجية التي هي المستند لأي منهج.

وإن من أخطر ما ابتلينا به في هذا العصر مشاريع التأويل الحداثية العربية التي لا تكتفي بإنكار مرجعية الوحي، بل تجاوز ذلك إلى تفسيرات مادية للدين والوحي باعتبار الدين الإسلامي وما تضمنه الوحي من عقائد وتشريعات مجرد ظاهرة اجتماعية حدثت في مرحلة تاريخية محددة، وفق معطيات ثقافية يحكم عليها من خلال تاريخيتها والظروف المحيطة بها في تلك المرحلة، وعلى هذا نجد أنه في الجانب المنهجي يستحيل التأصيل للعلوم الإسلامية عند أركون، وأما في العقائد فالإيمان بالله عنده هو مجرد نتيجة لما يسميه عمل الفاعلين الاجتماعيين، وكذا نجد حسن حنفي يقول: بأن الله هو مجرد مفهوم وتصور يقوم في الذهن لا يقابله ما صدق ولا حقيقة وجودية في الخارج، كما نجد عند محمد عابد الجابري التأكيد على أن العلوم الإسلامية كلها ظنية بلا استثناء، وهي التي يطلق عليها مصطلح العقل البياني، ونجد عند نصر أبو زيد القول بلا نهائية المعنى لنصوص الوحي، وأما عند عبد المجيد الشرفي فنجد ما يسميه بالإسلام المتعدد لتفريغ الإسلام من مرجعية واحدة يمكن أن يفهم بها، وحاصل تلك التفسيرات وما يدور في فلكها محاكمة الدين الإسلامي بعقائده

وشرائعه وتراثه إلى منهج مادي يتناقض في الأساس مع المنهج الإسلامي.

ومع أهمية الجهود التي بذلت في سبيل الدفاع عن هذا الدين وكشف زيف هذه المشاريع إلا أن الحاجة لا تزال ماسة إلى الكثير من الدراسات في مجالات مختلفة، ولا يكفي في ذلك مجرد الرد على تلك المشاريع التأويلية بل لا بد مع ذلك من بيان وتقرير الأصول الكلية للمنهج المعرفي في الإسلام، إما بتقريرها من حيث هي، وإما بدراسات مقارنة مع المناهج المخالفة وبيان رجحانها على تلك المناهج، وإما بالكشف عن جهود علماء الإسلام وبيان المنهج المعرفي الذي يمكن معرفة معالمه من خلال تراثهم، سواء في جانب تقريرهم للمسائل العلمية أو جانب ردهم على المقالات والطوائف المخالفة.

ولا شك أن الدخول في مثل هذا النوع من الدراسات عمل شاق، لا تكفي فيه عملية الاستقراء والتتبع وما يسمى بجمع المادة العلمية، بل إن الأمر يتجاوز ذلك إلى محاولة استنباط فكرة كلية جامعة تنتظم فيها جميع الجزئيات في تناسق وتكامل، وهي بحسب وصف برتراند رسل كمن يصعد جبلًا حال وجود ضباب كثيف، فهو لا يرى إلا أجزاء من الجبل قريبة منه، حتى إذا وصل إلى قمة الجبل وانجلى الضباب رأى تلك الأماكن في مشهد كلي مختلف.

ومن العلماء الذين ينبغي الحرص على بيان المنهج المعرفي الذي اعتمدوه في التقرير والرد الإمام ابن تيمية، لما تميز به من خصائص علمية ومنهجية قل أن توجد عند غيره.

ومن أهم ما يميز ابن تيمية حرصه على التجريد الخالص لما يعرض له من أفكار، فهو يتكلم عن الفكرة في ذاتها بصرف النظر عن ارتباطها بواقع معين، ولهذا السبب عبرت أفكاره الزمن وأصبحت حية عبر التاريخ، وهذا هو المعنى الذي قصده مالك بن نبي عندما اعتبر أفكار ابن تيمية الترسانة الفكرية للتجديد الإسلامي المعاصر، وهذه الخاصية من التفكير لا تتأتى لكل أحد، بل لا يصل إليها إلا الأفراد، وهي الخاصية التي حرص الفلاسفة على

اختلاف توجهاتهم على التحقق بها للوصول إلى اليقين المطلق، وقد كان ابن تيمية مع فرط ذكائه واعتباره لمبادئ العقل الأولية على يقين بأن الحق المطلق الذي يمكن أن يصل إليه الإنسان بنظره واجتهاده العقلي المحض لا يمكن أن يتعارض مع الوحي المعصوم، فكان ذلك هو الزمام الذي وقاه بعد توفيق الله تعالى من التورط في كثير من الإشكالات والانحرافات التي حصلت لغيره ممن سلك الطرق التي سلكها، مع يقيننا بأنه لا معصوم بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

ومما يتميز به ابن تيمية كذلك حرصه الدائب على الربط بين الحقيقة الشرعية من جهة وبين الحقيقة العقلية والنفسية من جهة أخرى، حيث نراه في رده على دعوى التعارض بين العقل والنقل يؤكد على أن القول بتقديم جنس المعقولات على جنس المنقولات أو جنس المنقولات على جنس المعقولات قول باطل، وأن العبرة في ذلك بدلالة الدليل لا بجنسه، والقاعدة عنده في ذلك أنه إذا لم يمكن التعارض بين القطعيات فإنه يستحيل وجود دلالة عقلية قطعية تعارض دلالة نقلية قطعية أيضًا، وأنه إذا تعارض دليل قطعي مع دليل ظني قدم القطعي مطلقًا بصرف النظر عن كونه عقليًا أو نقليًا. وأما جانب الربط بين الحقيقة الشرعية والحقيقة النفسية فكثير في تراثه، ومن أمثلته استدلاله على دخول العمل في مسمى الإيمان للرد على المرجئة بقاعدة أن العمل الظاهر لا يمكن أن يتخلف مع وجود الإرادة الجازمة مع القدرة التامة، وهكذا في أمثلة كثيرة جدًا.

ومما يتميز به ابن تيمية حرصه على تثبيت المحكمات والقواعد الكلية ورد ما اختلف فيه إليها؛ لأن الكثير من المسائل التي يحصل للإنسان الإشكال فيها إنما يكون من جهة خفاء الحق فيها، بسبب عدم فهم المحكمات في بابها، ولا شك أنه لا يتحقق بذلك إلا من سبر المسائل الجزئية وانتهى إلى حكم كلي لا تتعارض فيه أحكام الجزئيات، وكانت نتيجة اهتمام ابن تيمية بهذا الجانب هي ما تكرر في تراثه من إطلاق وصف قاعدة في كذا وقاعدة في كذا حتى أصبح ذلك سمة ظاهرة في تقريراته.

ومع الاهتمام الملحوظ بفكر ابن تيمية وكثرة الدراسات حوله إلا أنه يغلب عليها التوسع في دراسة ما عرض له من مسائل وترجيحات، ومع أهمية هذا الجانب إلا إنه لا بد مع ذلك من الاهتمام بدراسة الجانب المنهجي الذي يتأسس عليه الموقف من تلك المسائل، ليحصل التوازن بين الدراسات في جانب المسائل التفصيلية والدراسات في جانب المنهج الكلي.

وما كتبه الدكتور عبد الله الدعجاني في الكتاب الذي بين أيدينا عن المنهج المعرفي عند ابن تيمية هو جهد متميز، وقراءة تستحق التوقف عندها والبناء عليها، وقد انتهى إلى نتائج مهمة ستحدث بلا شك أثرًا واضحًا في تصحيح كثير من الدراسات السطحية لتراث ابن تيمية، ومن يقرأ هذا الكتاب يشعر بمدى الجهد المضني الذي بذله الكاتب للوصول إلى ما انتهى إليه من نتائج جديرة بالتقدير والاهتمام، كما يشعر بثقة الكاتب في تلك النتائج، ولذا تراه يذكر حصيلة البحث النهائية وهي ما قرره من المفاهيم الثلاثة المكونة للمنهج المعرفي التيمي، ويشفع وصوله إلى تلك الحصيلة بما يشبه التحدي أن تكون قابلة للتكذيب والدحض، زيادة على كونها منسجمة مع فكر ابن تيمية، وأنها تملك خاصية القوة التفسيرية لها في تفاصيل فكره.

والذي توجه إليه الكاتب من استنباط المنهج المعرفي عند ابن تيمية يحتاج إلى جهود مماثلة، تكمل هذا المشروع المبارك، بدراسة المناهج المعرفية للأئمة الأعلام الذين كانت لهم الأدوار الريادية في تجديد الإسلام وبيان معالمه والدفاع عنه.

وفي الختام أسأل الله أن يبارك في جهد الكاتب الفاضل، وأن يوفقنا وإياه إلى كل خير، وأن يجعلنا جميعا هداة مهتدين.

د. عبد الله بن محمد القرني
جامعة أم القرى
قسم العقيدة

المقدمـــة

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله الأمين، أما بعد:

فلا تزال «المعرفة البشرية» في نموٍّ وثراءٍ، مع جدةٍ وقشابةٍ، ما دامت العقول الحية تُديرها وتختبرها، حتى تفجرها ينابيع وأنهارًا، تتدفق بالعطاء، وتفيض بالنَّوال، فليس في «المعرفة» قديم وجديد، وإنَّما فيها حي ينير العقول، وميِّت يغتالها!.

والملاذ لها من الموت، والعاصم لها من الذُّبول هو «المنهج»، فهو نظام أمرها وصلاحها وقِوامها، به تتوثَّق عراها، ويلوح ضوؤها وسناؤها، وتتجدَّد غضارتها ونضارتها، وإن كانت موغلة في القدم!.

وتتجمَّد «المعرفة»، بل وتموت، حينما تصبح حوضًا تتراكم فيه المسائل، وتتجمَّع فيه المعلومات والوقائع، دون نَسَقٍ علمي ينظمها، ونظرية معرفية تحتضنها، وواهمٌ من يظن أن «البحث العلمي» لا يعني إلا «المعلومة» في ذاتها، مبتورةً عن موضوعها الكُلِّي، معزولةً عن إطارها المعرفي، إذ لا أهمية لمثل تلك المعلومة، ما لم تتضح علاقتها العلمية بِكُلِّيَّتها ونمطها المُتكرِّر.

إن «الرؤية المنهجية» لكفيلة بتحرير عقل الباحث من أسر «المعلومة»، وإعتاق فاعليَّته، وإطلاق خصائصه من التجريد والتعميم، وتفعيل وظيفته من التصور والحكم، حتى تخلق له فضاءات علميَّة، يعمل فيها تركيبًا وتحليلًا،

وتفلسفًا وتنظيرًا، وبغياب تلك الرؤية يَحُلُّ «الرُّكام» بدل «البناء»، و«الجمع» عوضًا عن «البحث»، و«الارتجال» مقابل «التَّخطيط»، و«الفوضى» بديلًا عن «التَّنظيم»!.

وإذا أدرك عقل الباحث وظيفته المنهجية، استطاع أن يميِّز بين «الحقائق» القائمة على منطق «الحشد والتراكم»، وبين «الحقيقة» المبنية على منطق «التحليل والتركيب والتجريد»، فإن «الحقيقة العلمية» ـ في رؤية العقل المنهجي ـ ليست مُجرَّد سيلٍ من «الحقائق» مُتدفِّق من خارجه، بل هي ينبوع يفور من داخله، يطبخها وينضجها بجهده، ويبنيها ويشيِّدها بجدِّه.

لم يكن ذلك العقل في سعيه إلى «الحقيقة» تِلقائيَّ النَّزعة، يكتفي بالرَّصد السريع، والسَّرد السطحي، بل كان عقلًا تأمُّليًا، يهتم بفلسفة السؤال، ويقف عند مفاصل المشكلات، يقرن التعلُّم بالتأمُّل، والحفظ بالفهم، ويتَّخذ من شكِّه النَّظري سُلَّمًا إلى يقينه، وطريقًا يوصله إلى معرفته.

ما ميَّز العلماء المحقِّقين، والفلاسفة الحاذقين، والنُّظَّار الماهرين، إلا تحررهم من نزعة المعلومات، ونجاحهم في إنشاء النَّظريَّات، وظفرهم ببناء منهجيَّات، تحاول الموازنة بين تحليل المعلومات الجزئية، وتركيب النظريات الكُلِّيَّة، وأحسب أن لـ«ابن تيميَّة» الحظ الأوفر من ذلك كله، نظريةً وتطبيقًا، فقد كان بِحسِّه المنهجي مستشعرًا ضرورة تلك المنهجية، إذ يقول: «لا بُدَّ أن يكون مع الإنسان أصول كُلِّيَّة يرد إليها الجزئيات، ليتكلَّم بعلمٍ وعدلٍ، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلَّا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكُلِّيَّات، فيتولد فساد عظيم»[1].

ولما كان «ابن تيميَّة» مدرسة ذات ثراء معرفي دفَّاق، قويت وثائقها، واستحكمت قواعدها، منذ زمنه إلى اليوم، يلوح تأثيرها، ويستبين أثرها على الساحة العلمية، العقدية منها والشرعية والفلسفية والمنطقية، تشوَّفتُ إلى التعرُّف عليه من خلال فضاءات «المنهج المعرفي» وباحته الرحبة، مستعيرًا

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ٢٠٣.

أدواته في الحفر والتنقيب، والتحليل والتركيب، للوصول إلى مفاهيمه المعرفية الكامنة، وجذوره الفكرية المتوارية، بغية تفسير مواقفه، وإدراك نظريته، وفهمه على حقيقته.

تحاول هذه الدراسة أن تقرأ فكر «ابن تيميَّة»، من حيث أصوله الكُلِّيَّة النَّظريَّة، وتكشفها من جهة إجراءاته الاستدلالية الجزئيَّة، ويجمع ذلك كله تحليل «منهجه المعرفي»، لكن ما أهمِّيَّة «المنهج المعرفي» في الدِّراسات التَّحليليَّة والنَّقديَّة؟.

تتبُّع طرائق التفكير وتمحيصها، وتحليل العقول ونقدها، لا تتم إلا بعد الكشف عن مفاهيمها الفلسفيَّة الكامنة، وأصولها المعرفية الكُلِّيَّة، وتفسير مواقفها المعرفيَّة والقيميَّة، وشرح مناهجها الاستدلاليَّة الإجرائيَّة، وكلُّ هذا يحتويه «المنهج المعرفي» الذي هو - كما سيتقرر في المدخل - عبارة عن «النَّسَق العام المُكوَّن من مفاهيم كُلِّيَّة فلسفيَّة، ذات سلطة منهجيَّة في توجيه تناول الباحث الحقيقة، وفي تفسير مواقفه العلميَّة، تكون له بمثابة العين الثَّرَّة، تمدُّه بالقواعد والضوابط والمفاهيم والحجج، في حالتي التقرير والنقد العلميين».

ويمكن إجمال أهميَّة «المنهج المعرفي» فيما يلي:

الأول: حاجة المناهج الاستدلالية إليه، في توفير الدَّعائم العلميَّة تقريرًا ونقدًا، إذ هو المُولِّد لها والضامن العلمي لقوَّتها.

الثاني: افتقار الباحث إليه في فهم «الحقيقة العلمية» فهمًا واضحًا، وفي نقدها نقدًا عميقًا، سواء أتعلَّقت بمواقف عَلَمٍ من الأعلام، أم بمدرسة، أم بتيَّار فكري، فـ«المنهج المعرفي» يُوسِّع للباحث مدى الرُّؤية والتَّصور، ويُورِثه فهمًا لأبعادٍ مختلفة للظاهرة الواحدة.

الثالث: أُبُوَّة «المنهج المعرفي» العلميَّة والثَّقافيَّة لجميع المعارف والعلوم على اختلاف طبائعها، فكل العلوم ما هي إلا ثمرة له، فليس هناك علم ومعرفة، إلا من خلال إدماجهما في إطار أشمل من إطارهما، وتأطيرهما بمنهجيةٍ تبني وتُرتِّب قضاياهما ومسائلهما على وجه مثمر مفيد، منسجم مع رؤيتهما الفلسفية الوجودية والمعرفية.

ولذلك كان محور الثَّورات الثَّقافيَّة والعلميَّة، يكمن في مناهجها لا في مسائلها وقضاياها، وهذا ما وقع للثَّقافة الغربية، لمَّا تحوَّلت من الفلسفة اللَّاهوتيَّة الكهنوتيَّة، والمنهج المثالي الأفلاطوني والأرسطي، إلى الفلسفة الماديَّة والمنهج التجريبي الحسي.

وبغياب الرؤية المنهجية في قراءة «ابن تيميَّة»، وبسبب جهل أو تجاهل أصول «منهجه المعرفي»، والقناعة بما تحصَّل من علمه وفكره، كان غرضًا لأفهامٍ مغلوطة أو ساذجة، فقد تناولته ثلاثة أنواع من القراءات، **وهي**:

الأولى: قراءة مبتسرة، يمارسها بعض محبِّيه وأتباعه، ممن يستغني بمواقفه عن منهجه، ويكتفي بمسائله عن جذور دلائله، تابعون له دون وعيٍ بعمق فكره، ومحبُّون له دون إحاطة بأصول منهجه، وبذلك كانت تلك القراءة تقليديَّة سَرْديَّة، تفتقر إلى الغوص المعرفي، والتحليل المنهجي.

الثانية: قراءة مُغْرِضَة، يثابر عليها بعض خصومه وأعدائه، ممن بعثتهم المُنازعة، وأفسدت أذواقهم المُشاقَّة، فلم يتوخَّوا العدالة في الحكم، ولا النَّصَفَة في النقد، لم يقدِّروا مكانته، ولم يستبصروا مكامن إبداعه، وعمق فكره، وثراء منهجه، بل كانوا أسرى لقوالب فكرية مذهبية متوارثة، شحنت بالتصورات الخاطئة، والأحكام الجائرة.

الثالثة: قراءة سطحية، دأب عليها بعض مثقَّفي العصر، ممن اشتغل بتشريح الثقافة، وسبر المناهج، إذ كانوا في مشاريعهم العلميَّة متجاهلين مكانته، متنكِّرين لتراثه، متغافلين عن إبداعاته وإضافاته على الفكر والثقافة، وذلك بسبب تصورهم الساذج عنه، فهو - في نظرهم - لا يعدو كونه فقيهًا حنبليًّا متعصِّبًا!.

ومع أن كثيرًا من الدراسات حوله تقليدية الطابع، تكتفي بسرد مواقفه دون تفسيرها، وحكاية مذهبه دون الوقوف على جذوره، فإن السَّاحة العلميَّة والثقافيَّة لا تخلو من دراسات تجديديَّة، تحاول إعادة قراءته من خلال منهجه، إلا أن بعضها يحاول أن يتسامى إلى المنهج فيسقط في دوامة «نزعة المعلومات»، وبعضها تناولت فكره تناولًا منهجيًّا جادًّا - بغضِّ النَّظر عن

نتائجها ـ لكنَّها لم تفرده بمشروعها، ولم تتتبَّع مناحي فكره، وترسم معالم منهجه، مثل ما قام به الدكتور «طه عبد الرحمٰن» في كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث»، وسعى إليه الدكتور «أبو يعرب المرزوقي» في كتابه «إصلاح العقل في الفلسفة العربية»، وأبرزه الدكتور «عبد الحكيم أجهر» في كتابه «ابن تيميَّة واستئناف القول الفلسفي»، لكنه لم يجاوز شرح بعض تصوراته الفلسفية الإلٰهية.

وأبرز الدِّراسات المتمحِّضة الخالصة في شرح منهج ابن تيميَّة، **دراستان**:

الأولى: بعنوان «تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيميَّة»، لإبراهيم عقيلي، ولها فضل السَّبْق في دراسة فكره منهجيًّا، لكن لي عليها ملاحظتان منهجيَّتان:

ـ **الملاحظة الأولى**: أنها لم تكن دراسة واعبة، قَصُرَ نَفَسُها فأوجزت، واقتضبت البحث فأخلَّت، وقد استشعر مؤلِّفها ذلك الإيجاز، كما في المقدمة، معتذرًا بضيق وقت الدِّراسة، واتِّساع المادة، متطلِّعًا إلى بسط الدِّراسة في المستقبل[1].

ـ **الملاحظة الثانية**: وهي أقوى أثرًا من الأولى، ضَعْفُ نسقها المنتظم لمفاهيمها وأفكارها، فقد كان باهتًا، على الرغم من إدراك الباحث مفهومًا مركزيًّا عند «ابن تيميَّة» عنون به دراسته، إلا أنه لم يبرهن على ذلك المفهوم المنهجي، وفي ظني لم يستطع إقناع القارئ به، وبمقارنة عناوين أبوابها نلمس بعثرة النَّسَق، وانحلال أطنابه.

الثانية: بعنوان: «واقعية ابن تيميَّة، مسألة المعرفة والمنهج»، د. أنوار الزعبي، وهي أحكم فتلًا، وأقوى نسقًا، وأعمق بحثًا من الدراسة الأولى، حاول إبراز مفهوم بالغ الأهمية في فكر «ابن تيميَّة»، ألا وهو «مفهوم الواقعية»، لكن لي عليها ـ أيضًا ـ ملاحظتان منهجيَّتان، عدا الملاحظات التفصيلية، **وهما**:

---

(١) انظر: تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيميَّة، إبراهيم عقيلي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، ص٥٩.

- **الملاحظة الأولى**: أصابها ما أصاب الدِّراسة الأولى، من الإيجاز المخل، وقِصَر النَّفَس في تتبُّع الأصول المنهجية، مع التقصير في شرح مفاهيم مركزية كبرى ذات أثر منهجي على تفكيره، كـ«الفطرة المعرفية» و«الانسجام العلمي» أو «الوحدة المعرفية».

- **الملاحظة الثانية**: عدم الاتصال الوثيق بتراث «ابن تيميَّة»، وفي ظني أن الباحث لم يعط لنفسه الوقت الكافي للعيش مع إرثه، وهضم مفاهيمه، ويدل على ذلك أخطاء منهجية، كان بعضها مثار نقاش في دراستي، أبرزها ما وصل إليه من أن المعرفة عند «ابن تيميَّة» تأسَّست على منهج شكي، شبيهٍ بالمنهج الدِّيكارتي!.

جاءت دراستي امتدادًا لتلك الدِّراسات المنهجية السابقة، محاولة تفسير مواقف «ابن تيميَّة» العلميَّة لا حكايتها، متتبِّعة جذورها المعرفية، شارحة رؤيته المنهجية، متوقِّية مواطن القصور والخلل في الدراسات السابقة، فكانت - في ظني بقدر جهدي - مستوعبة أصول منهجه المعرفي، تكاد تستقصي مفاهيمه المنهجية ذات الأثر الجلي في فكره، مع إحكام نسقها وتعزيز دعائمها بثلاثة مفاهيم كُلِّيَّة، انتظمت مباحث الدِّراسة وبها اتَّسقت وتألَّفت، كما ستأتي الإشارة إليه.

لم يكن همُّ تلك الدِّراسة تحرير المسائل، بقدر تحقيق الدَّلائل المنهجية المولِّدة لها، وليس غرضها الجزئيَّات إلا بقدر الوصول إلى الكُلِّيَّات، وتلك طبيعة البحوث المنهجية، وبهذا فإني أفترض في القارئ الكريم الإلمام سلفًا بالمسائل والقضايا التي كانت هدفًا لنقد «ابن تيميَّة»، ومثارًا لنقاشه، ولو كان إلمامًا مجملًا، حتى تكون الاستفادة من هذه الدِّراسة أبلغ، وعوائدها المنهجية على القارئ أنفع.

راعيت في قراءتي المنهجية لفكر ابن تيمية سياقه الثقافي، فلم أشأ إقحامه في مشكلات عصرنا الفلسفية والمنهجية والمعرفية، إلا من خلال الإشارة إلى القدر المشترك لتلك الإشكالات القديمة والحديثة، ومع ذلك تطلَّعتُ إلى القراءة الإبداعية التي تتحسس وتتتبع المعاني المخبوءة ما بين

السطور، وتلاحق المفاهيم الكامنة وراء النصوص والمتعلقة بأهدابها، لا أزعم بأنني بتلك القراءة قدمت صورة نهائية لفكر ابن تيمية، فمهما يكن ستظل هنالك مستويات أخرى لقراءته قراءة إبداعية، وذلك لثرائه المعرفي والمنهجي.

في ظلال المنهج المعرفي هدفت دراستي إلى سبر مراحل البناء المعرفي والمنهجي عند ابن تيمية، ومن ثم الوصول إلى صورته الحقيقية العلمية المتمثلة في صورة البناء والإنشاء، وهذا يدعو إلى الحذر من اختزاله في صورة الهادم الناقض، فإنها صورة نمطية خادعة روَّج لها بعض الباحثين دون وعي، في إطارها يغيب فكره الإبداعي، ويتلاشى مشروعه الفكري، وتضمحلّ رسالته العلمية، لكنه بانٍ قبل أن يكون هادمًا، ومنشئًا قبل أن يكون ناقضًا.

تسعى دراستي إلى إثارة التساؤلات المنهجية المتعلِّقة بفكر «ابن تيميَّة»، وتحاول الإجابة عنها ضمنًا واستقلالًا، من مثل:

س١: كيف بنى «ابن تيميَّة» نظريَّاته في المعرفة والمنهج؟.

س٢: كيف هدم النَّظريَّات الفلسفية والكلامية المعارضة للعقل والنقل؟.

س٣: هل بالإمكان استثمار منهجه وتوظيفه، في حل بعض المشكلات الفلسفية المفتعلة قديمًا وحديثًا، التي كانت أصولًا لأغاليط منهجية وعقدية، كـ«مشكلة الكُلِّيَّات» و«السببية» و«الاستقراء» و«العلاقة بين العقل والنقل»، و«مشكلة المعنى» وما يترتب عليها، مثل: «التأويل» و«المجاز» المتمثِّلة في «القراءات السيميولوجية» كـ«البنيوية» و«التفكيكية»، وكـ«مشكلة العلاقة بين العقل والغيب»؟.

نهجتُ في عرض هذه الدراسة منهج التحليل والتركيب، كما هو واضح من عنوانها، تزامن ذلك النهج مع عملية تأمُّلٍ طويلة، سبقها خضٌّ مُضْنٍ لتراث ابن تيميَّة الواسع الشاسع، فلم تكن مهمتي سهلة المأخذ، يسيرة المسلك، إذ واجهتني عقبتان:

الأولى: غياب النَّسقيَّة الفَنِّيَّة من مُؤلَّفات «ابن تيميَّة»، فقد كانت متقطِّعة النَّسَق الفني - وإن كانت ظاهرة النَّسَق المعرفي بوضوح - لأنها كانت مرتبطة

بالحوادث الظَّرفيَّة، فغالبها فتاوى أو من جنسها، لم يراع فيها النِّظام التَّأليفي، وسأشير إلى تلك الطبيعة التأليفيَّة في مدخل الدِّراسة.

الثانية: تواري كثير من مفاهيمه المعرفية، إذ كانت مستبطنة في بحوثه النقدية، فلم يقرر منهجه المعرفي ابتداءً، بل من خلال سياقات نقده المخالفين، ولذلك كانت وظيفتي البحثية استلال تلك المفاهيم، والتقاطها من مواقفه، والتنقيب عنها في استطراداته، وهذه ليست بالوظيفة السَّهلة أبدًا، فلربَّمَا وجدتُ ـ وقد وقع ـ جملة في سطر أو أقل، تشير إشارة بالغة إلى أصلٍ أو مشكلة معرفية كبرى، وهذا لا يحتاج إلى جمع وحفظ، بقدر ما يحتاج إلى تأمُّلٍ وتدبُّر.

بعد تحليل مواقفه وأفكاره، والتقاط المفاهيم المركزية المؤثِّرة في منهجه، أعدتُّ تركيب تلك المفاهيم وتأليفها، للوصول إلى المفاهيم المعرفية الكُلِّيَّة الكامنة وراء تراثه النقدي، فتجلَّت لي في مفاهيم ثلاثة، عليها شُيِّدت الدِّراسة، وبها تدرك فلسفتها، **وهي:**

المفهوم الأول: الفطرة المعرفية.

المفهوم الثاني: الواقعية المعرفية.

المفهوم الثالث: الوحدة المعرفية.

لكل بابٍ من أبواب الدِّراسة مفهوم كُلِّي، تلك المفاهيم الثلاثة هي التي حدَّدَتْ نَسَقه المعرفي، كما سأشرحه في المدخل، وبذلك كان هيكل الدِّراسة وخطتها ـ إجمالًا ـ على الصُّورة التَّالية:

المقدمـة:

المدخـل:

أولًا: ابن تيميَّة: لمحات من حياته العلميَّة والعمليَّة.

ثانيًا: مقاربات أولية بين يدي الدِّراسة.

ثالثًا: أصل المعارف البشرية.

رابعًا: افتقار المعرفة إلى الوحي الإلٰهي.

الباب الأول: الفطرة المعرفية تأسيسًا وبناءً.

تمهيد:

الفصل الأول: الفطرة المعرفية وطبيعة النَّفس البشرية.

توطئة:

المبحث الأول: الفطرة المعرفية والشُّعُور النفسي.

المبحث الثاني: الفطرة ووظائف النَّفس المعرفية.

الفصل الثاني: الفطرة المعرفية علم وعمل.

تمهيد:

المبحث الأول: المعرفة العلمية «فطرة العقل النظرية».

المبحث الثاني: المعرفة العملية «فطرة العقل العملية».

الباب الثاني: الواقعية المعرفية كشفًا وفاعلية.

تمهيد:

الفصل الأول: الواقعية الوجودية.

تمهيد:

المبحث الأول: التصور العقلي والوجود.

المبحث الثاني: واقع الوجود غيبًا وشهادة.

الفصل الثاني: الواقعية اللُّغوية.

تمهيد:

المبحث الأول: البحث عن «مراد المُتكلِّم».

المبحث الثاني: التأويل والمجاز في منطق البحث عن «مراد المُتكلِّم».

الباب الثالث: الوحدة المعرفية مفاهيم وإشكالات.

تمهيد:

الفصل الأول: إشكالات الوجود والمعرفة.

المبحث الأول: نموذجان من إشكالات الرُّؤية الوجوديَّة والمعرفيَّة.

المبحث الثاني: الواجب والواقع في الرؤية السياسية.

الفصل الثاني: وحدة العلاقة بين العقل والنقل.

تمهيد:

المبحث الأول: تحليل العلاقة بين العقل والنقل.

المبحث الثاني: نقد قانون المعارضة بين العقل والنقل.

الخاتمـة:

الفهـارس:

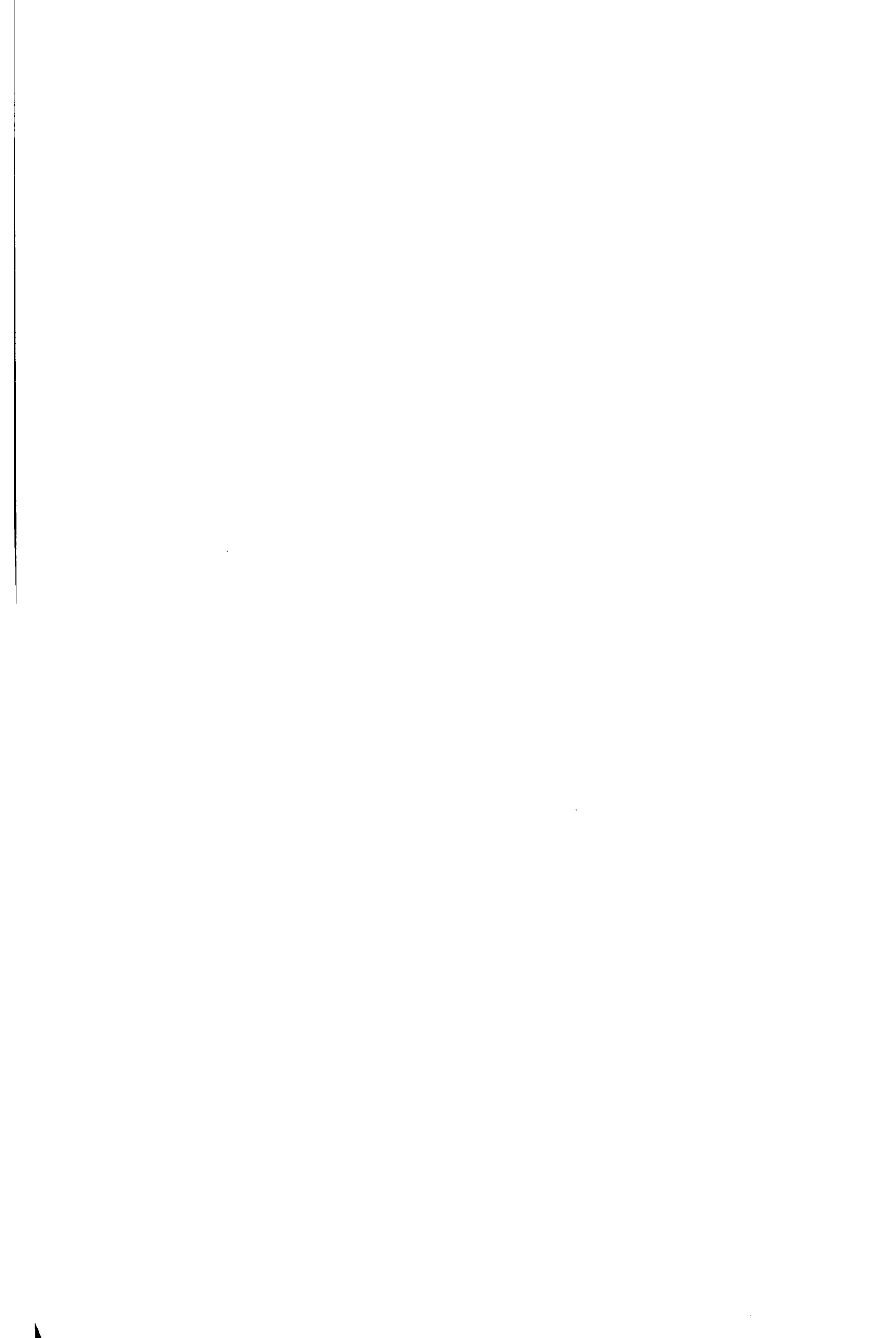
١ - فهرس المصادر والمراجع.

٢ - فهرس الموضوعات.

المدخل

وفيه:

- أولًا: ابن تيميَّة: لمحات من حياته العلمية والعملية.
- ثانيًا: مقاربات أَولية بين يدي الدراسة.
- ثالثًا: أصل المعارف البشرية.
- رابعًا: افتقار المعرفة إلى الوحي الإلٰهي.



المدخـــل

يُعْتَبَرُ المدخل فاتحة البحث، تُقدِّم بين يديه المعلومات الأساسية، التي يحتاج إليها القارئ من وجهة نظر الباحث، حرصًا منه على إفهام القارئ مراده من بحثه، ومساعدته على هضم موضوعه، وإدراك حقيقته، وكشف معالمه، لذلك تَنَاولْتُ في هذا المدخل أربع قضايا:

أولاها: في بيان لمحات خاطفة حول حياة ابن تيميَّة العلمية والعملية.

وثانيها: في تقريب معنى الموضوع من خلال التعرف عليه، وكشف مستنده، وإيضاح الطريقة المنهجية في قراءة فكر ابن تيميَّة المنهجي.

وثالثها: في تحديد رؤية ابن تيميَّة في أصل المعارف البشرية، من خلال إبراز رؤيته الوجودية العامة، إذ عليها تَتَأَسَّسُ معارفه، وبها يُفْهَمُ الوجود عنده، ولذلك ينبغي تقديم تلك الرُّؤية، لفهم حقيقة منهجه المعرفي.

ورابعها: في البيان الإجمالي للدور التأسيسي للوحي الإلٰهي في منهج ابن تيميَّة المعرفي، وتلك القضية امتداد منطقي لرؤيته في أصل المعارف البشرية ـ كما ستأتي الإشارة إليه ـ فقد صاغ الوحي فكره، وأَسَّسَ منهجه، كما هو واضح في تراثه وضوح الشمس.



أَوَّلًا: ابنُ تَيْمِيَّةَ: لَمَحَاتٌ مِنْ حَيَاتِهِ العِلْمِيَّةِ وَالعَمَلِيَّةِ

ما حظي عالم من الشهرة مثل ما حظي ابن تيميَّة، فقد ذاع صِيْتُه، وأطبق الأرضَ ذكرُه، حتى كانت شخصيَّتُه مناط الإعجاب ومثار الجدل، عند خصومه وأعدائه، ولدى شيعته وأتباعه في زمنه، وبعد عصره، إلى يومنا هذا، حتى لَيُخَيَّل للمرء أنه يعيش معنا بجسده، وروحه، وأنفاسه.

ولا أدل على ذلك من كثرة تَراجِمِه، ما بين تراجِم مفردة، وأخرى مُضمَّنة في كتب السير والتاريخ، وتراجِم مفردة في بعض الرسائل والتقاريض عن بعض أحواله ومؤلَّفاته، لكن عيون تراجِمه ثلاثة أعمال ـ كما أفاده الشيخ بكر أبو زيد ـ أوفاها ترجمة تلميذه «ابن عبد الهادي» في كتابه: «العقود الدرية، في ذكر بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيميَّة»، ثم ترجمة تلميذه الآخر «ابن كثير»، ضمن تاريخه المُسَمَّى بـ«البداية والنهاية»، ثم ترجمة تلميذ تلامذته «ابن رجب» في كتابه «الذيل على طبقات الحنابلة»[1].

ويضاف لهذه الأعمال الثلاثة، كتاب «الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميَّة خلال سبعة قرون»[2]: «الذي قَدَّم للباحث ثَبَتًا كاملًا بكل الترجمات المتفرقة في المصادر لهذا الإمام، مما يغنيه عن الرجوع إلى عشرات الكتب

---

(١) انظر: مقدمة «الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميَّة، خلال سبعة قرون»، جمعه ووضع فهارسه: محمد عزير شمس، وعلي بن محمد العمران، إشراف وتقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، ط. الثالثة، ١٤٢٧هـ، ص١٥.

(٢) ثم أضيف لهذا الجامع لاحقًا تكملة، جمع وتحقيق: علي محمد العمران، دار عالم الفوائد.

المطبوعة والمخطوطة، فيوفر عليه الجهد والوقت»[1].

ولبلوغ ابن تيميَّة الغاية العليا، والمدى الأقصى في الشهرة، فَإنِّي سَأَمُرُّ على حياته العلمية والعملية في لمحات سريعة، مُركِّزًا في ذلك على بعض نواحيه العلمية.

المحطات الأولى من حياته:

اشتهر بـ«ابن تيميَّة» وهو لقب لِجَدِّه الأَعلى أو أُم جدِّه[2]، ولُقِّبَ بـ«شيخ الإسلام» ولازمه، لعلو مكانته في ميدان العلم والعمل، وهو أبو العَبَّاس كنيةً، الحَرَّانيُّ نسبةً، النُّمَيْريُّ نسبًا[3].

وقد ساق «ابن عبد الهادي» نَسَبَه قَائلًا: «تَقِيُّ الدِّيْن أبو العباس أحمد ابن الشيخ الإمام العَلَّامة شِهَاب الدِّين أبي المحاسن عبد الحليم ابن الشيخ الإمام العلامة شيخ الإسلام مجد الدِّين أبي البركات عبد السلام ابن أبي محمد عبد الله ابن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله ابن تيميَّة الحرَّاني، نزيل دمشق، وصاحب التَّصانيف التي لم يسبق إلى مثلها»[4].

وُلِدَ بِحرَّان يوم الإثنين سنة إحدى وستين وستمائة، هاجر والده وإخوته أيام حملات التَّتَار على المنطقة، وقَدِمَ دمشق سنة سبع وستين وستمائة[5].

نَشَأَ في صلاح وعفاف وديانة وزهد، وشغف بالعلم والبحث والمطالعة، حتى إنه «كان يَحْضُر المدارس والمحافل في صغره، فيتكلَّم ويناظر ويفحم الكبار، ويأتي بما يَتَحَيَّر منه أعيان البلد في العلم، وأفتى وله نحو سبع عشرة سنة، وشرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت»[6].

---

(١) الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميَّة، خلال سبعة قرون، ص٥٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص٢٦٧، ٣٤٧، ٣٦٧، ٤٩٢.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص٤٩١ ـ ٤٩٢.

(٤) العقود الدرية في ذكر بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيميَّة، محمد بن أحمد بن عبد الهادي، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، ط. الأولى، ١٤٣٢هـ، ص٤.

(٥) انظر: المصدر نفسه ص٥.

(٦) الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميَّة، ص٢٥٠.

حياته العلمية:

مِمَّا تَميَّزَت به حياة ابن تيميَّة العلمية ثلاثة أمور:

الأمر الأول: إلمَامُهُ بعلوم عصره، وسَعَةُ اطِّلاعه على العلوم الشَّرعيَّة والعقليَّة، وأصدق وصف له، ما قاله عنه «ابن دقيق العيد» لما اجتمع به في مصر: «رأيتُ رجلًا كُلُّ العلوم بين عينيه، يأخذ ما يريد ويدع ما يريد»[1].

وأَكَّدَ ذلك الوصف «الذَّهبيُّ» النَّاقد، إذ يقول عنه في عبارة مِلْؤها الإعجاب والتبجيل: «... إنْ ذُكِرَ التَّفْسِير فهو حامل لوائه، وإنْ عُدَّ الفقهاء، فهو مجتهدهم المطلق، وإنْ حَضَرَ الحفاظ نَطَقَ وخَرَسُوا، وسَرَدَ وأُبْلِسُوا، واستغنى وأَفْلَسُوا، وإنْ سُمِّي المتكلِّمون فهو فَرْدُهُم وإليه مرجعهم، وإنْ لاح ابن سينا يقدم الفلاسفة فَلَّسهم وتَيَّسَهم، وهَتَكَ أَسْتَارَهُم، وكَشَفَ عوارهم، وله يدٌ طولى في معرفة العربية والصَّرْف واللُّغة...»[2].

وكل من ترجم له من محبيه وخصومه، يكادون يُجمعون على سَعَة علومه وتَدَفُّق معارفه، وتراثه شاهد على ذلك، في الفقه ودقائقه، والحديث وروايته ودرايته، والتفسير وأسراره وعلومه، وأصول الدِّيْن تأصيلًا ونقدًا، والفِرَق استقصاءً وتَتَبُّعًا، وأصول الفقه تقعيدًا وتفريعًا، والتَّاريخ تعليلًا واطِّلاعًا، وعلوم العربية فِقْهًا ومعرفة، والعلوم العقلية؛ كالحساب والجبر والمقابلة، وعلم الهيئة، وعلم الكلام، والفلسفة، وعلوم التصوف والمعارف والأحوال[3].

وكان اهتمامه بتلك العلوم والمعارف المتنوعة في سن مبكِّرة، حتى العلوم الفلسفية، على خلاف النِّظام التعليمي الذي نشأ فيه، إذ عادة ما تهمل أو تُؤَخَّر تلك العلوم درجاتٍ في السُّلَّم التعلمي، لكنه لفرط ذكائه، وتوقُّد ذهنه، جاوز سقف ثقافته، مُطَّلِعًا على تلك العلوم اطِّلاع الناقد البصير، فها هو

(١) الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميَّة، ص٣٢٠.

(٢) الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميَّة، ص٢٥٥.

(٣) يمكن مراجعة الفهرس التفصيلي لترجمة ابن تيميَّة في: الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميَّة، ص٧٥٩-٧٦٠.

ذا يَتحدَّث عن نفسه قائلًا: «قد كُنْتُ في أوائل معرفتي بأقوالهم بعد بلوغي بقريب، وعندي من الرَّغبة في طلب العلم وتحقيق هذه الأمور ما أوجب أني كنت أرى في منامي ابن سينا، وأنا أُناظره في هذا المقام [يريد تصور الفلاسفة لعلاقة الأزلي بالمحدثات]»[١].

ورُسُوُّ أصله في العلم، ونُمُوُّ فروعه في المعرفة، لم يكن نتاج كثرة معارفه وتنوع علومه فحسب، وإنما لِمَا يَمتلِكه من منهجية صارمة، ونظرية في المعرفة متماسكة، بهذا تَوطَّدَت في ثرى العلم أركانه، وتَصعَّدَ في سماء المعرفة بنيانه، وهذا ما أحاول كشف بعض معالمه في هذه الدراسة.

بتلك المنهجية الواضحة، والنظرية المتكاملة، اكتسب ابن تيميَّة بعض الخصائص العلمية، منها على سبيل المثال:

الأولى: مَهَارةُ التَّأْصيل للمقالات والمذاهب، ويتمثل ذلك في رَدِّ المقالات إلى أصولها المعرفية، بعد كشفه بالتحليل العميق عن جذورها الفلسفيَّة.

الثانية: استقلاله المعرفي، سواءٌ في علوم الشريعة، إذ هو مجتهد مطلق، أم في العلوم العقليَّة، وأجلى مثال على ذلك نقده المنطق الأرسطي.

الثالثة: الانسجام العلمي، والائتلاف المعرفي، يُسْفِرُ عن ذلك تراثه كله، مما أضفى عليه ثباتًا في الأُسلوب، واستقرارًا لوَهَج رُوْحِه العلميَّة، يُدْرِكُها كلُّ من أدمن الاطلاع على كتبه ومصنَّفاته.

الرابعة: اتِّزانه النَّقدي، فلم يكن في نقده تحت وطأة العاطفة الجامحة الصِّرْفة، بل كان محكومًا بالدليل، سواء أكان دليلًا نقلِيًّا، أم دليلًا عقليًّا، أم حسيًّا، وهذا أوجب له تسامُحًا فريدًا مع الخصوم، صاغ ذلك في معادلته النقدية المركبة من «معرفة الحق ورحمة الخلق»[٢].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيميَّة، تحقيق: سليمان الغفيص وزملائه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ، ٥/ ٢٦٣.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، جمع وترتيب: عبد الرحمٰن بن قاسم وابنه محمد، دار الرحمة، ٢٧/ ٢٣٨.

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها إنصافه وثناؤه على بعض أئمة الأشاعرة، مع نقده اللَّاذع لهم أحيانًا[1]، واعتذاره للمجتهدين من أهل الكتاب قبل الإسلام، الذين لم يعلموا بتحريف كتابهم[2]، واشتراطه لبلوغ الحُجَّة فهمها[3]، وإعذاره المجتهد المخطئ إذا فعل بعض العبادات المبتدعة المنهي عنها، بل يرى أنه يثاب على ما فعله من الخير المشروع المقرون بغير المشروع[4].

ويتجلَّى ذلك التسامح والإنصاف في وصفه الفلاسفة، قائلًا: «لهم عقول عرفوا بها ذلك، وهم قد يقصدون الحق، لا يظهر عليهم العناد، لكنهم جهال بالعلم الإلٰهي إلى الغاية، ليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ»[5]، وفي هذا المقام يُنبِّه على عدم التَّلازم بين بطلان القول وشقاء صاحبه في الآخرة، مطبِّقًا ذلك على «الفلاسفة»، إذ يقول: «اعلم أن بيان ما في كلامهم من الباطل والنقض، لا يستلزم كونهم أشقياء في الآخرة، إلا إذا بعث الله إليهم رسولًا فلم يتبعوه... والقوم ـ لولا الأنبياء ـ لكانوا أعقل من غيرهم...»[6].

الخامسة: انفتاحه المعرفي، حيث دخل إلى المعرفة من أوسع أبوابها، من باب العلوم النَّقليَّة والعلوم العقلية، وتَطَلَّع إلى وحدتها، وفي هذا المقام عاب على بعض أهل النَّقل من أهل الحديث، انغلاقَهم وذَمَّهَم مطلق العقل

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ابن تيميَّة، تحقيق: محمد رشاد سالم، ٢/ ١٠٠ ـ ١٠٤ ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، جمع وترتيب: عبد الرحمٰن بن قاسم وابنه محمد ٤/ ١٤ ـ ١٩.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيميَّة، تحقيق وتعليق: علي بن حسن بن ناصر ورفيقيه، دار العاصمة، السعودية ـ الرياض، ط. الثانية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م، ٢/ ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(٣) انظر: المصدر نفسه ١/ ٢٢١ ـ ٢٢٢ ـ ٢٣١، ٢٤٠، ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٤) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية، تحقيق: ناصر العقل، مكتبة الرشد، وشركة الرياض، ط. الخامسة، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، ٢/ ٦١٢، ٧٦٧.

(٥) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، ص١٨٦.

(٦) المصدر السابق، ص١٨٩.

والتعقل[1]، ونقد أهل الكلام، كاشفًا ضيقهم المعرفي، واغترارهم بطرائقهم العقلية، وعَرَّى من قَبْلُ المتفلسفة والمناطقة، ببيان احتكارهم وجمودهم المعرفي[2].

السادسة: طُول نَفَسِه العلمي، في التقرير والنقد، وسَبَبُ ذلك الهاجس المنهجي المهيمن عليه، الذي يحاول من خلاله رَدَّ الجزئيات إلى كُلِّيَّاتها، وهذا بمثابة التحدِّي العلمي، المُتَطَلِّب البسط والاستقصاء، وشيئًا من الإسهاب المُشْبع، وهو في مساره العلمي يستشعر ذلك الهاجس المنهجي، فإن اليقين العلمي والبصيرة المعرفية ـ في نظره ـ يوجبان ملاحقة الأدلة وتتبعها، واقتفاء الشُّبه والمعارضات الممكنة وتعقبها، يُعلِّل ذلك قائلًا: «... فإن الشيء كُلَّما قويت أسبابه وتعددت، وانقطعت موانعه واضمحلَّت، كان أوجب لكماله وقوته وتمامه»[3]، هذا ـ إجمالًا ـ في «التقرير العلمي»، وأما في «النقد» فإن له في تَتَبُّع المقالات المعارضة نَفَسًا استقصائيًّا، ذلك لأنه يرى أن «فساد المعارض مما يؤيِّد معرفة الحق ويقوِّيه، وكل من كان أعرف بفساد الباطل كان أعرف بصحة الحق...»[4].

ويسوِّغ ذلك التَّقصِّي والتَّحرِّي، والاستقصاء والاقتفاء، قائلًا: «كل من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم لم يكن أعطى الإسلام حقه، ولا وفَّى بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامه العلم واليقين»[5].

ومن ثمرات طول نفسه في البحث، والبسط في التقرير، والاستقصاء في النقد، كثرةُ استطراداته العلمية وطولها، لكنها خادمة للفكرة التي أراد تقريرها،

---

(١) انظر على سبيل المثال: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيميَّة ٨/ ٢٤ ـ ٢٥، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ١٦١.

(٢) انظر على سبيل المثال: الرد على المنطقيين، ص٤٢٩.

(٣) المصدر نفسه ٧/ ٥٦٦.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٢٥٨.

(٥) المصدر نفسه ١/ ٣٥٧.

معززة للرؤية التي أراد تأكيدها، لا يسمح لنفسه بالانسياق وراءها حتى تخرجه عن محور بحثه، بل تميَّز - كغيره من المحققين - بتنبيه القارئ على ربط الاستطراد بأصله، وعودة البحث إلى مركزه، ولطالما يعبر عن ذلك ببعض العبارات الملازمة لأسلوبه، مثل عبارة: «والمقصود: . . .»، فكمال الانتفاع بكتبه، وإدراك عمق فكره، مرهونان بعدم تجاوز استطراداته العلمية، ومن هنا يظهر ضعف الأعمال العلمية المتوجهة إلى تجريد مؤلَّفاته من استطراداته، لا سيما النقدية، مثل ما قام به «السيوطي» في كتابه «جهد القريحة في تجريد النصيحة»، كما سيأتي التنبيه عليه في تضاعيف هذه الدراسة.

كل تلك الخصائص وغيرها ستتضح - إن شاء الله - في تضاعيف هذه الدراسة.

الأمر الثاني: مِمَّا تميَّزت به حياة ابن تيميَّة العلمية، كثرة مؤلَّفاته وتصانيفه، حتى قال عنه تلميذه «ابن عبد الهادي»: «لا أعلم أحدًا من المُتقدِّمين ولا من المُتأخِّرين جمع مثل ما جمع، ولا صَنَّف نحو ما صَنَّف، ولا قريبًا من ذلك، مع أَنَّ تصانيفه كان يكتبها من حفظه، وكتب كثيرًا منها في الحبس، وليس عنده ما يحتاج إليه، ويراجعه من الكتب»[(١)].

وقد قُدِّرت مؤلَّفاته بخمسمائة مجلدًا[(٢)]، وبأربعة آلاف كُرَّاس أو أكثر[(٣)]، ويصف تلميذه «ابن مفلح» كتبه قائلًا: «هي أشهر من أن تذكر وتعرف، فإنها سارت سير الشمس في الأَقطار، وامتلأت بها البلاد والأمصار، وقد جاوزت حدَّ الكثرة، فلا يمكن أحدًا حصرها، ولا يَتَّسع هذا المكان لِعدِّها»[(٤)].

أُوْتِي جَلَدًا وقوةً في التَّأليف، فقد كان يكتب في اليوم واللَّيلة نحوًا من أربعة كراريس أو أزيد[(٥)]، كما رُزِقَ نَفَسًا طويلًا في تعقب المسائل وشرحها

---

(١) الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميَّة، ص٢٥٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص٢٥٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص٢٥٤.

(٤) المصدر نفسه، ص٥٨٥.

(٥) المصدر نفسه، ص٥٩٩، ٦٧٠.

ونقدها، فكان يُصنِّف في المسألة الواحدة المجلد الكبير، بمنهجيَّة صارمة، ورؤية ثاقبة[1]، ولـ«ابن رُشيِّق» رسالة مشهورة في تَعْدَاد مُؤلَّفَاته، وكان من أشد تلامذته اهتمامًا بكتبه وتراثه[2].

ومما تميزت به تصانيفه ـ وشاركه في ذلك ثلة من العلماء المحققين ـ مباشرته تصانيفه بنفسه، فلم تكن إملاء على الطلبة إلا بعض فتاواه، بل كانت من مداد قلمه وبخط يده، فإن كثيرًا من تآليفه لا سيما الكبار ألَّفها في السجن على ما حكاه «ابن عبد الهادي»[3].

وكان لأُصول الدِّين الحظُّ الأَوفر من مُصنَّفاته، إذ جَرَّد فيها العناية، وأظهر فيها الكِفاية، وصرف إليها اهتمامه، قام فيها وقعد، وهبط وصعد، حتى تَقَصَّى فيها الغاية، وبلغ فيها النِّهَاية، تقريرًا ونقدًا، وتقعيدًا ونقضًا.

لكن ما سبب تلك العناية الفائقة من ابن تيميَّة بأصول الدِّيَانة، وما تبعها من النقد والتقرير؟

أثار هذا السؤال تلميذه «البزَّار»، فوجَّهَه إلى الشيخ مباشرة، وحفظ جوابه لنا في كتابه «الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيميَّة»، وفي ذلك يقول: «لقد أكثر ﷺ التَّصنيف في الأُصول فضلًا عن غيره من بقية العلوم، فسألته عن سبب ذلك، والتمست منه تأليف نصٍّ في الفقه، يجمع اختياراته وترجيحاته، ليكون عمدة في الإفتاء، فقال لي ما معناه: الفروع أمرها قريب، فإذا قَلَّد المُسلم فيها أحد العلماء المقلَّدين، جاز له العمل بقوله، ما لم يتيقن خطأه.

وأما الأُصول فإني رأيت أهل البدع والضلالات والأهواء؛ كالمتفلسفة والباطنية والملاحدة. . . وغيرهم من أهل البدع، قد تجاذبوا فيها بأزمة الضلال، وبان لي أَنَّ كثيرًا منهم قصد إبطال الشريعة المقدسة المحمدية،

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٥٢.

(٢) مطبوعة ضمن المصدر نفسه، ص٢٨٢ ـ ٣١١.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص٢٥٧.

الظاهرة على كل دين العلية، وأَنَّ جمهورهم أوقع الناس في التشكيك في أُصول الدين. . . فلما رأيت الأمر على ذلك، بان لي أنه يجب على كل من يقدر على دفع شُبَهِهم وأباطيلهم، وقطع حُجَّتهم وأضاليلهم، أن يبذل جهده ليكشف رذائلهم وزيف دلائلهم، ذَبًّا عن المِلَّة الحنيفية، والسُّنَّة الصحيحة الجليَّة. . . فهذا ونحوه هو الذي أوجب أَنِّي صرفت جُلَّ هَمِّي إلى الأُصول، وألزمني أَنْ أوردت مقالاتهم وأجبت عنها بما أنعم الله تعالى به من الأجوبة العقلية والنقلية»[1].

ولا ريب أن الله سبحانه قد كتب لتصانيفه الذيوع والانتشار والقبول، فكانت أحسن في الذكر وأطيب في النَّشْر، تنافس الناس في اقتنائها، وتباروا في نشرها وتحقيقها وشرحها، وأَبرَّ الله قَسَم «ابن مرِّي الحنبلي»، حينما حَلَف بالله في رسالته التي وجهها إلى تلامذة الشيخ بعد وفاته، حَاثًّا لهم على حفظ تراث شيخهم، في وقت كان يُعَدُّ اقتناء كتابٍ من كتب ابن تيميَّة جريمةً يُعَاقَبُ عليها، إذ يقول: «. . . والله إن شاء الله، ليقيمن الله سبحانه لنصر هذا الكلام ونشره وتدوينه وتفهمه، واستخراج مقاصده، واستحسان عجائبه وغرائبه، رجالًا هم إلى الآن في أصلاب آبائهم. . .»[2].

لَكنَّ تصانيف ابن تيميَّة مع جودة عباراتها، وجمال ترتيبها وتقسيمها، وإيضاحها المشكلات العلمية والمنهجية، قد غابت عنها «النَّسَقيَّة الفَنِّيَّة» التي تخلو من التَّكَرار، ويُراعى فيها النِّظام التَّأليفي، بل كانت مؤلفاته مُتقطِّعة النَّسَق الفني، وإن ظهر نسقها المعرفي بقوة، وسبب ذلك أنها مؤلَّفات ظرفية، فأكثرها عبارة عن فتاوى مرتبطة بحوادث، وعند جمعها يحصل التكرار والبعثرة الفنية، إضافة إلى أن شخصيته ـ وإن كانت في أعلى مكانة من التنظير العلمي ـ غَلَّبت جانب العمل والحركة على التنظير المُجرَّد، واصطدمت

(١) الأعلام العليَّة في مناقب شيخ الإسلام ابن تيميَّة، أبو حفص عمر بن علي البزَّار، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، ملحق بكتاب العقود الدرية، لابن عبد الهادي، ط. الأولى، ١٤٣٢هـ، ص٧٥٤ ـ ٧٥٦.

(٢) الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميَّة، ص١٥٦.

بمعوِّقات ومشكلات الواقع، حتى أَنَّ كثيرًا من كتبه أَلَّفها في السجن، كما أفاده «ابن عبد الهادي»، وقد مضت الإشارة إليه.

لم يُنكر ابن تيميَّة نفسُه الطبيعة الظرفية لكتبه، ففي سياق حكايته المناظرة التي عُقِدَتْ له بسبب كتابه «الواسطية» يقول: «... وأما الكتب فما كتبت إلى أحد كتبًا ابتداءً أدعوه به إلى شيء من ذلك، ولكني كتبت أجوبة أجبت بها من يسألني...»[1].

الأمر الثالث: حِذْقُه وممارسته المناظرات منذ صغره، مما زاد فِكْرَه نضوجًا، وحُجَّته إحكامًا، وعلمه متانةً، ولا ريب أن الأفكار لا تَيْنَع ولا تتكامل ما لم تَلُكْهَا أَلْسِنَة المناظرة، وأيسر طرق الحصول على المَلَكَة العلمية «فَتْقُ اللِّسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية»[2].

والمناظرة أخص من النظر، وأعلى مكانةً ودرجةً، إذ هي فَنٌّ له آدابه العلمية والقيمية الخاصة، وليس كل من عرف الحق أمكنه أن يناظر به ويخاصم دونه، كما أفاده ابن تيميَّة نفسه[3].

ولِتَمَتُّعه بسيلان الفكر، وتوقُّد الذِّهن، وسرعة البديهة، واستحضار الحجة، كان أهلًا لها، فمنذ صغره وهو يزاولها ويتعاطاها[4]، فما أكثر مناظراته! وما أقوى شخصيته العلمية والجِبِلِّيَّة، وقد قيل في وصفه أنه: «لا يُعرف أنه ناظر أحدًا فانقطع معه، ولا تكلَّم في علم من العلوم، سواء كان من علوم الشرع أو غيرها إلَّا فاق فيه أهله...»[5].

وتعدَّدَت مناظراته، فمنها مناظرته حول العقيدة الواسطية، وهي أشهرها، ومناظرته حول الفتوى الحموية، وحول فتيا الطلاق، وحول مسألة الزِّيَارة،

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/ ١٦١، وانظر: العقود الدرية ص٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٢) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمٰن بن محمد بن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر، ط. الرابعة، ٢٠٠٦م، ٣/ ٩٢٧.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيميَّة ٧/ ١٧١.

(٤) انظر: الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميَّة، ص٢٥٠.

(٥) المصدر نفسه ١٣/ ٥.

وعلى إثرها سُجِنَ سجنته الأخيرة في القلعة، حيث توفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ومناظراته مع بعض الفقهاء، ومع بعض الطوائف والطرق الصوفية، كـ«الأحمدية» و«الاتحادية»، ومع بعض شيوخ الرافضة، وغيرها من المناظرات التي سُطِّرت في تاريخه[١].

انعكست براعته في المناظرات على كتاباته النقدية، فقد تعاطى روحها البرهانية والجدلية مع مقالات الخصوم، ومما تميَّز به في هذا السياق مقابلته بين القولين الفاسدين، لإظهار وجه بطلانهما أو بطلان أحدهما، فتنقطع بذلك حجة الباطل، ويتمحض الحق الخالص، وهذا جَلِي في مناقشته الطوائف والفرق والاتجاهات الفلسفية، وقد نبَّه على أهمية هذا الأُسلوب النقدي صراحةً[٢].

وأَخْتِمُ حياته العلمية بالسُّؤال التالي: هل تعاني لغة ابن تيميَّة في خطابه العلمي من الازدواجيَّة، التي تجمع بين تهجُّمه على المتكلِّمين والفلاسفة من جهة، وتَبَنِّيه آراء فلسفية غاية في الجرأة من جهة أخرى، كما يراه بعض الباحثين؟[٣].

انكشاف زيف ذلك السؤال، ووهم تلك الازدواجية، مرهون بإدراك «الوحدة المعرفية» في فكره، التي يسير فيها بخطٍّ متوازن بين دلائل العقل ونتائجه، وإنْ سُمِّيَت «فلسفةً»، وبين دلائل النَّقل وحقائقه، وإن سُمِّيَت «سلفيةً» أو «حِشْويَّة»، يَتقلَّبُ فيها بين مقامات: ما بين مقام علمي، يدور حول نقد الفكرة والمنهج، وهنا تبرز حِدَّتُهُ في بعض المواطن، وما يُعَدُّ قسوة على المخالف، وما بين مقام حُكْمِي شخصي، يتعلَّق بالحكم على الأشخاص، وهنا تظهر سماحته ولطفه، وإعذاره المخالف[٤]، وذلك التفريق المنهجي بين

(١) يمكن مراجعة الفهرس التفصيلي لسيرته في: الجامع ص٧٦٢، وكذلك الفهرس التفصيلي لسيرته في كتاب: العقود الدرية، لابن عبد الهادي، ص٦٧١ ـ ٦٧٢.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٤/ ٢٠٦.

(٣) انظر: ابن تيميَّة، واستئناف القول الفلسفي في الإسلام، عبد الحكيم أجهر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط. الأولى، ٢٠٠٤م، ص٢٣ ـ ٢٤.

(٤) انظر: إشارة إلى هذين المقامين: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٢/ ٢٩٥.

هذين المقامين، مبنيٌّ على أَصل علمي طالما أَكَّد عليه، وهو التفريق في الأَحكام بين مقام الوصف ومقام العين، يشمل ذلك أحكام التكفير والتبديع والتفسيق.

حياته العملية:

لم تكن حياة ابن تيميَّة حياة دَعَةٍ وراحةٍ، بل كانت صاخبة الأحداث، مليئة الوقائع، وهو فيها حارثٌ همَّام، لا يَكِلُّ، ولا يَمَلُّ، ولا يتعب، ولا يَنْصب، لم يكن حبيس فكره ونظره، بل كان ذا قوة في عمله، وشِرَّة في حركته، فكان بحقٍ إمامًا في العمل، كما كان إمامًا في العلم.

فما بين إنكار باليد، وجهاد بالسَّيف، ونجدة للمظلومين، وإنكار على السلاطين، عاش ابن تيميَّة حياته العملية، حتى إنه بعد تَمَكُّنِه في الشَّام صار يحلق الرؤوس، ويضرب الحدود، ويأمر بالقطع والقتل، ويعزِّر أصحاب الخمَّارات والحانات، ويكسر آنية الخمور ويريقها[١].

ولخادمه «إبراهيم الغياني» فصل فيما قام به ابن تيميَّة وتفرد به، وذلك في تكسير الأحجار[٢]، وذكر وقائع للشيخ باشر فيها الإنكار باليد، مثل تكسيره «العمود المُخلَّق» و«بلاطة الكف» و«صخرة مسجد النارنج»، وغيرها من المواقع البدعية في الشام.

وله مواقف عملية من حيل بعض الطرق الصوفية؛ كالأحمدية، وهي مشهورة في سيرته[٣]، غير أن أشهر الوقائع التي كان له فيها دور بارز، واقعتان:

الأولى: وقعة شَقْحَب، وكانت بسبب محاولة التتار اجتياح الشام، وذلك في رمضان سنة اثنتين وسبعمائة، وكان الشيخ فيها القَلْب النَّابِض للمسلمين، حَثَّ الناس، وثبَّتهم، ووعدهم بالنصر، وقام بالدور السِّيَاسي في

(١) انظر: الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميَّة، ص٣٢١، ٤١١.
(٢) انظر: المصدر نفسه، ص١٣٢ ـ ١٥٠.
(٣) انظر: المصدر السابق، ص١٦٠ ـ ١٦١، ٢٠٩ ـ ٢١٠.

جمع الكلمة بين الجيشين المصري والشامي، وظهر فيها للشيخ من الكرامات ـ على حد تعبير ـ «ابن عبد الهادي»: «وإجابة دعائه، وعظيم جهاده، وقوة إيمانه، وفرط نصحه للإسلام، وفرط شجاعته، ونهاية كرمه، وغير ذلك من صفاته، ما يفوق النعت ويتجاوز الوصف»[(١)].

الثانية: نوبة جبل الكسروان، وفيها قتال الجيش الشَّامي لـ«الدُّروز»، وذلك سنة أربع وسبع مائة، بسبب ما قاموا به من الاعتداء على أهل جبل الصالحيَّة من أهل السُّنَّة، قتلًا وحرقًا وسبيًا، وفي تلك الواقعة كان ابن تيميَّة في أوائل صفوف الجيش، قتالًا وتعليمًا وحثًا، وفيها قام باستتابة بعضهم، وإلزامهم شرائع الإسلام، كما قام بمناظرات علمية مع مشائخهم وعلمائهم[(٢)].

نَالَت ابن تيميَّة أنواع من الأذى، وتَعرَّض لأصناف من المِحَن، بسبب قوة عزيمته، وصلابة رأيه، في إنكار المنكرات العملية والعلمية، فنزلت به المُلِمَّات، وجَرَت عليه الحوادث، ما بين مُداهمة منزله، وإيقاف دروسه وإفتائه، ومنعه من مقابلة الناس، وتقييد حريته بـ«الترسيم» عليه، وهي الإقامة الجبرية كما في عرفنا الآن، وحَجْرٍ على انتشار علومه، بمنعه من الكتب والأقلام والورق، ونيلٍ من عرضه، وتكفيره، وتبديعه، وتهديده بالقتل، واتِّهامه بالتُّهم السياسية، والتزوير عليه.

غير أن أبرز ما تَعَرَّض إليه هو عقوبة السجن، فقد بلغت سجناته سبعًا، ما بين مصر والشَّام، كان آخرها السجنة التي كانت بقلعة دمشق، لمدة عامين وثلاثة أشهر وأربعة عشر يومًا، ابتداء من ٦/ ٨/ ٧٢٦هـ إلى وفاته ليلة الإثنين ٢٠/ ١١/ ٧٢٨هـ، وذلك بسبب مسألة الزيارة[(٣)].

وكان رَحِمَهُ ٱللَّهُ وقت سجنه، في غاية الرِّضى والطُّمأنينة، حتى كان يقول في أثناء حبسه في القلعة: «لو بَذَلْت مِلءَ هذه القعلة ذهبًا ما عدل عندي شكر هذه

---

(١) العقود الدرية، ابن عبد الهادي، ص٢٢٦، وفي تفاصيل المعركة انظر: المصدر نفسه، ص١٧٣ - ٢٢٦.

(٢) انظر: العقود الدرية، ابن عبد الهادي، ص٢٣٠ ـ ٢٣٤.

(٣) انظر: في سجنته الأخيرة: المصدر السابق، ص٣٩٨.

النعمة، أو قال: ما جزيتهم على ما تسببوا لي فيه من الخير»[١]، وكان يقول: «قد فتح الله عليَّ في هذا الحصن في هذه المرة من معاني القرآن، ومن أُصول العلم بأشياء، كان كثير من العلماء يتمنونها، وندمت على تضييع أكثر أوقاتي في غير معاني القرآن»[٢].

ويصف تلميذه «ابن قيم الجوزية»، رباطة جأشه، واطمئنان قلبه، ورضا نفسه، قائلًا: «علم الله ما رأيت أحدًا أطيب عيشًا منه قط، مع ما كان فيه من الحبس والتهديد والإرجاف، وهو مع ذلك أطيب الناس عيشًا، وأشرحهم صدرًا، وأقواهم قلبًا، وأسرُّهم نفسًا، تلوح نضرة النعيم على وجهه...»[٣].

(١) الجامع لسيرة شيخ الإسلام، ابن تيميَّة، ص٤٨١.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٨٠.
(٣) الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميَّة، ص٤٨١.

ثَانِيًا: مُقَارَبَاتٌ أَوَّلِيَّةٌ بين يَدَي الدِّراسة

من الأوليَّات البدهية التي يحتاجها القارئ، لتقريب الموضوع بين يديه، حتى تكون قطوفه دانية، وثمرته مستطابة، بيان مفهوم «المنهج المعرفي»، وإبراز رؤية الكاتب الكلِّيَّة لموضوع الدراسة، التي تُشْرَح من خلالها فلسفة موضوعه، وطريقة بحثه، وهذا ما تضمنته تلك المقاربات.

التعريف الدِّلالي للمنهج المعرفي:

المَنْهَج في المعاجم العربية يعني: الطريق الواضح، يقال: نهج الطَّريق وأنهجه، بمعنى أبانه وأوضحه، ويقال: نهجه؛ أي: سلكه[(١)].

وقد عُرِّف ـ اصطلاحًا ـ بأنه: «الطريق المُؤدِّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفةٍ من القواعد العامة، تُهيْمِن على سير العقل، وتحدِّدُ عملياته حتى يصل إلى نتيجةٍ معلومةٍ»[(٢)]، كما عُرِّف بأنه «الإجراءات التي يستخدمها الباحث الذي يحاول فهم أو تفسير شيء ما»[(٣)]، أو أنه «طريقة كسب المعرفة، أو أنه الطريقة التي يَتَّبِعُها الباحث في دراسته للمشكلة،

(١) انظر: مادة «نهج» في المعاجم والقواميس العربية، مثل: «القاموس المحيط»، الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية١٤٠، ص٢٦٦، و«معجم مقاييس اللُّغة»، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، ص٣٦١.

(٢) مناهج البحث العلمي، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ط. الثالثة، ١٩٧٧م، ص٥.

(٣) الخيال العلمي الاجتماعي، رايت ملز، ترجمة: عبد الباسط عبد المعطي وعادل الهواري، الإسكندرية، ١٩٨٦م، ص١٠٢.

لاكتشاف الحقيقة، أو أنه خطوات مُنظَّمَة يَتَّبعها الباحث في معالجة الموضوعات التي يقوم بدراستها، أو أنه فَنُّ التنظيم الصحيح لسلسلةٍ من الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين»[1].

فالمنهج بمعناه العام: رُؤية أو منطق كلي يَحْكُمُ البناء العلمي، ويُوجِّه المواقف العلمية، من خلال أُصولٍ وقواعدَ ومفاهيمَ، تُشَكِّلُ نِظَامًا استدلاليًّا متكاملًا، ورُؤيةً علميةً، وقانونًا يَحْكُم أَيَّة محاولةٍ للدِّراسة العلمية في أي مجال[2].

لكن المنهج باعتباره جنسًا ليس نَمَطًا واحدًا، بل هو ـ كما تُلْمِحُ إليه التعاريف السابقة ـ أنواع:

الأول: يَتَعَلَّق بأدوات البحث المنهجي وصوره وأساليبه، مثل استعمال مناهج البحث المشهورة؛ كالاستنباط، والاستقراء، والجدل، والتاريخ، فهذا النوع من المنهجية لا يتقيد بوصف أو بِحُكْمٍ قِيْمِي، وليس خاصًا بمدرسة أو مذهب معين، بل هو عبارة عن مجموعة من العمليات العقلية، متاحة لكل باحث.

ولكلِّ طبيعةِ عِلْمٍ ما يناسبها من المناهج، فالمنهج الاستقرائي يَتَّفِقُ مع طبيعة العلوم الطبيعية، والمنهج الاستنباطي يوافق العلوم الرياضية، وبَقِيَت العلوم الإنسانيَّة مُشكلةً مَنْهَجيَّةً، هل يمكن تطبيق المنهج الاستقرائي التجريبي الخاص بالعلوم الطبيعية عليها؟ وإليه ذهب الوضعيون، أو يمكن إخضاعها للمنهج الاستنباطي الخاص بالعلوم الرياضية؟، وسبب الإشكال اختلاف طبيعة العلوم الإنسانية عن العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية، فلا هي بالتي تدور حول المادة، أو تتمركز حول الكم المُتَّصِل والمُنْفَصِل[3].

---

(١) منهج البحث في العلوم الإسلامية، محمد الدسوقي، دار الأوزاعي، طرابلس١٩٨٤م، ص٤٣.

(٢) انظر: منهج البحث العلمي عند العرب، جلال موسى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨٢م، ص٢٧١.

(٣) انظر في بحث أزمة المنهج في العلوم الإنسانية: قضايا العلوم الإنسانة: إشكالية المنهج، مجموعة من الباحثين، إشراف: الدكتور يوسف زيدان، وزارة الثقافة، مصر، ص١٦ ـ ٤٠.

الثاني: يَتَعَلَّق بطبيعة العلوم، من حيث الموضوع والغاية، فهذا النوع من المنهجية تَتَأَسَّسُ على المفاهيم الخاصة بعلم من العلوم، يُوظِّفُهَا الباحث في معالجة موضوعه، حيث يتعامل كل مجال من مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية مع مفاهيم، تُعْتَبَرُ في نظر واضعيها من أساسيات المعرفة في ذلك المجال[1].

وضَبْطُ المفاهيم المنهجيَّة، ونَظْمُها في نَسَقٍ واحد، لتفسير عِلْمٍ أو عُلُوم ولبنائها وتجديدها وحَلِّ مشكلاتها، حَاجَةٌ عِلْمِية، ومظهر من مظاهر التَّحضُّر الفكري، ولذلك لم تتجاهل المعارف الإسلامية تلك الحاجة المنهجية، بل أَسَّسَت لمعارفها مفاهيم، ولعلومها قواعد وضوابط، كما نراه ماثلًا في علم أصول الفقه وأصول الحديث، وأصول العربية، وبالغت الثقافة الغربية في الاهتمام بهذا الاتجاه المنهجي، حتى تَجَلَّى عندهم فيما يعرف بـ«فلسفة العلوم»، التي تعنى بدراسة مبادئ العلوم، ومقتضياتها، ونتائجها، دراسة انتقاديَّة، توصل إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية[2].

الثالث: عبارة عن مجموعةٍ ونَسَقٍ من المفاهيم الكلِّيَّة، المرتبطة بنظرية المعرفة وفلسفة الوجود، التي يُحوِّلها النِّظَام الاستدلالي إلى مفاهيم إجرائيَّة مُنْتِجَة معرفيًّا، وهذا ما نعنيه بالمنهج المعرفي، المتعلق برؤية الباحث الفلسفيَّة و«أيديولوجيَّته»، واتجاهه النظري في المعرفة.

وبذلك يُمْكِنُنَا تعريفه بأنَّه: النَّسَقُ العام المُكوَّن من مفاهيم كُليَّة فلسفيَّة، ذات سلطة منهجية في توجيه تناول الباحث للحقيقة، وفي تفسير مواقفه العلمية، تكون له بمثابة العين الثَّرَّة، تَمُدُّه بالقواعد والضوابط والمفاهيم والحُجَج، في حالتي التقرير والنَّقْد العِلْمِيين.

ليست طبيعة المنهج المعرفي طبيعة فلسفية نظرية محضة، بل هو مزيج

---

(١) انظر: بناء المفاهيم، مجموعة من الباحثين، دار السلام، مصر، ط. الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ١/ ٥٤.

(٢) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، ش م ل، بيروت - لبنان، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ١/ ٣٣.

بين النظرية والإجراء، وبذلك فإن فَاعليَّته مفتقرة إلى مناهج البحث وضبط طبيعة العلوم؛ أي: إلى المنهجية بمعناها الأول والثاني، باعتبار طبيعتهما الإجرائية، إذ لا وصول للحقيقة ما لم تتضافر تلك المنهجيات.

قد يتفق «المنطق الصوري»، و«الاستدلال التحليلي» لآحاد المسائل العلمية، مع المنهج المعرفي في التأسيس للمفاهيم الكلِّيَّة، باعتبارهما طريقين للكشف عن الحقائق، إلا أن بينهما وبين «المنهج المعرفي» فرقًا، فبينما يكاد يقتصر «المنطق الصوري» على صياغة الأدلة، والبحث في صورية المبادئ المعرفية، محاولًا التحرُّر من «الأيديولوجية» المسبقة، يَتَعلَّق «المنهج المعرفي» ببحث المبادئ المادية للمعرفة، ويهتم بمواد الأدلة وطبيعتها، معلنًا إنتماءه إلى «أيديولوجيته»، فالمنطق أكثر صورية، وإن كان يوافق المنهج المعرفي في الاتجاه الكلي للمعرفة، وأما الاستدلال التحليلي المتعلق بالجزئيات، فيتجه إلى الاستدلال على أفراد المسائل وآحادها، بينما ينشد المنهج المعرفي كليات المسائل وأجناس الأدلة.

ولكلِّ عَلَمٍ من أَعْلام العِلْم والثَّقافة والفلسفة، مفاهيمه المعرفية الكلِّيَّة، التي تضبط نسقه الاستدلالي مهما اتَّسع تصورًا وتصديقًا، وتنظم آراءه ومواقفه العلمية، من خلال رؤية معرفية واحدة، وقد تكون بعض تلك المفاهيم محط اشتراك، إلا أَنَّ اشتراك الباحثين والفلاسفة والنظار على اختلاف مناهجهم، في بعض تلك المفاهيم المعرفية الكلِّيَّة، لا يعني عدم تَمَيُّز بعضهم عن بعض، ولو كانوا متوافقين في رؤية معرفية واحدة؛ كاشتراك علماء الإسلام في المفاهيم المعرفية الإسلامية العامة، وكاشتراك الماركسيين في المفاهيم المادية العامة، ذلك **لأن ملامح التميُّز المنهجي يتعلَّق بتوظيف تلك المفاهيم المعرفية علميًّا، وتوليدها حتى تنتج مفاهيم أخرى جديدة، تكون ذات سلطة معرفية على الباحث.**

مستند المنهج المعرفي فلسفيًّا ومعرفيًّا:

ليس المنهج المعرفي مُجرَّد قواعد وضوابط لا رابط بينها، بل هو بِنْيَة مُحْكَمَة مرتبطة بمنظومة معرفية ورؤية فلسفية، ولذلك وصف بأنه «نَسَق»،

والنَّسَق ينطوي على معنى النظام والترتيب، كما هو في المفهومين الفلسفي واللُّغوي، من قولهم: نسقت الدُرَّ إذا نظمته[1]، ويستحيل أن يوجد نظام وترتيب بدون رؤية سابقة وهدف مستقبلي، كما أنه يمتنع أن يتكوَّن فهم بشري بغير فروض أو تحيُّزات مسبقة ورؤىً قبلية.

فالمنهج المعرفي ـ باعتباره نسقًا ـ متوقف على اكتمال رؤيته الفلسفية في أمرين:

الأول: الرُّؤية الوجودية العامة.

الثاني: الرُّؤية المعرفية العامة.

الرؤية الوجودية العامة:

وهي المُتعلِّقة بالمبدأ الأول للوجود وعلاقته بالوجود، وبالوجود من حيث هو، وكما أن المنهج المعرفي يستند فلسفيًّا إلى تلك الرؤية، فهو ـ أيضًا ـ يعمل في حالة اكتماله واستقراره على توليدها وإنتاجها، أو على الأقل اكتشاف معالمها، فالوجود مرتبط بالمعرفة وهو سابق عليها، لا يتوقف وجوده على معرفتنا به أو إدراكنا إياه، بل هو ثابت سواءٌ أدركناه أم لم ندركه، وحقيقة المعرفة أنها نوع من العلاقات الوجودية بين الإنسان العارف الموجود، وبين الأشياء والحقائق الموجودة.

فالمعرفة تابعة للوجود ونابعة منه، ولذلك لَمَّا لاحظت بعض المناهج الفلسفية تبعيَّة المعرفة للوجود، قَسَّمَت أنواع العلوم ورَتَّبَت مراتبه على وفق تلك التبعية، كما هو الشأن عند «أرسطو»، حيث رأى أن العلم يقع على الوجود، وبذلك يمكن أن يُنْظَر إليه من ثلاث جهات: من جهة كونه مُتحرِّكًا حسَّاسًا، فهذا هو العلم الطبيعي، ومن جهة المقدار والعدد، وهذا العلم الرياضي، ومن جهة الوجود بالإطلاق، وهذا علم ما بعد الطبيعة[2].

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبه، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٦٤٥، وأساس البلاغة، الزمخشري، تحقيق: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، مادة: «نسق».

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، دار المعارف، مصر، ص١١٨، والمعرفة عند مفكري =

فالرُّؤية التي تحكم الوجود، هي الرُّؤية التي تحكم المعرفة، وباختلاف الرُّؤى في الوجود اختلفت المناهج المعرفية، فالمناهج التي تُفسِّر الوجود تفسيرًا ماديًّا، انعكست رؤيتها المادية على منهجها وتفسيرها المعرفي، والمناهج التي ترى محورية الإنسان للوجود، لا تستطيع أن تتجاوز المفهوم البشري الضيق للمعرفة، والمناهج الدِّينية التي تنطلق من المفهوم الإلٰهي للوجود، ستكون رؤيتها للمعرفة نابعة من ذلك المفهوم، «ليس هناك من بحث اسمه بحث مُجرَّد، ينطلق من فراغ في المذهب، ليؤسِّس مذهبًا في الوجود على أساس المذهب في المعرفة، حتى من عُرِفُوا في التَّاريخ الفلسفي بالبحث المُجرَّد، كـ«أرسطو» و«أفلاطون»، لم يفعلوا أكثر من أنهم بَرَّرُوا المذاهب المادية والدِّيانات الشعبية اليونانية السائغة آنذاك، وأعطوها نوعًا من المعقولية؛ أي: أنهم عقلنوا وثنية الديانات الشعبية...»[1].

حتى المذاهب المِثاليَّة التي تحاول رَدَّ الوجود إلى المعرفة، والانطلاق من المعرفة لتفسير الوجود، هي في حقيقة الأمر مفتقرة إلى الوجود أولًا، فعلى سبيل المثال اُضْطرَّ «ديكارت» - الفيلسوف العقلي - إلى وجود الله لضمان صدق مبدئه: «أنا أفكر فإذن أنا موجود»[2]، ويلجأ «باركلي» - إمام المثالية وصاحب المبدأ القائل: «الوجود هو الإدراك» - إلى وجود الإلٰه لتسويغ وجود الأشياء في حالة عدم إدراكه لها[3]، و«أفلاطون» - من قبل - أقام «نظرية المثل» على رؤيته للوجود، وجعل المعرفة متساوقة مع الوجود[4]، وهكذا الشأن في كل أعلام الفلسفة المِثَاليَّة.

وقد تَنَبَّه ابن تيميَّة لهذا المعنى - وهو رد المعرفة إلى الوجود - إذ أكد

= المسلمين، محمد السيد غلاب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٢٨ - ٢٩.

(١) نظرية المعرفة بين القرآن والسُّنَّة، راجح الكردي، دار الفرقان، الأردن، ط. ٢٠٠٤م، ٢/ ١١٦.

(٢) انظر: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت - لبنان، ط. الأولى، ١٩٦١م، ص٥٢.

(٣) انظر: باركلي، يحيى هويدي، دار المعارف، مصر، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، ص١٤٢.

(٤) انظر: نظرية المعرفة بين القرآن والسُّنَّة، راجح الكردي ٢/ ٧٥.

تأكيدًا جازمًا ضرورة رجوع المعرفة البشرية إلى مبدأ الوجود الأول، وهو الله ﷻ وفَسَّر المعرفة برؤيته الوجودية العامة، ونقد المناهج المعرفية المتمركزة حول الذات البشرية، وسيأتي بيان ذلك - إن شاء الله - في هذا المدخل.

الرُّؤية المعرفية العامة:

كما أنه يجب على المنهج المعرفي أن يُحدِّد رؤيته الوجودية أولًا، فكذلك لا بدَّ له أن يُحدِّد موقفه المعرفي من مسائل المعرفة الكلِّيَّة، والمراد بها «نظرية المعرفة»، التي تعد من أهم المباحث الفلسفية التأسيسيَّة، إذ لا يخلو منهج من المناهج المعرفية إلا وقد حَدَّدَ موقفه سلفًا من قضاياها، وهي مبثوثة في أطروحات الفلاسفة والنظار والعلماء قديمًا، لا يكاد يستغني عنها باحث؛ لأن البحث من خلالها أَدَقُّ طريقة لفهم الاتجاهات الثقافية والحضارية والعلمية، سواء أكانت متمثلة في عَلَم أم في مدرسة أم في تَيَّار، ومع وجودها في الأطروحات العلمية والفلسفية قديمًا، وإدراك الباحثين النابهين لضرورتها، فإن للعقل الغربي الحديث فضلًا في إبرازها لا في إيجادها، بسبب تَقدُّم الثقافة الغربية في علوم المناهج.

ونظرية المعرفة: هي دراسة منهجية نظرية للمعرفة، من حيث ماهيَّتُها وإمكانها، وطبيعتها وقيمتها، وحدودها ومصادرها[1].

وتدور مسائلها ومشكلاتها على ثلاث قضايا، **وهي**:

الأولى: مصادر المعرفة، وتبحث في طرق المعرفة من الحواس والعقل وعلاقتهما ببعضهما، وتبحث في طرق أخرى للمعرفة؛ كالوحي عند أتباع الرسالات الإلٰهية، والإلهام والحدس عندهم وعند غيرهم.

الثانية: طبيعة المعرفة، وتهدف أبحاثها إلى بيان طبيعة العلاقة بين الذات العارفة والشيء المعروف.

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ٢/٤٧٨.

الثالثة: حدود المعرفة وإمكانها، وتبحث في مدى قدرة الإنسان على تحصيل المعرفة، وحدود المعرفة الممكنة لديه، وأول من أثار هذا البحث السوفسطائيون والشكاك[1].

وقد اختلفت المناهج المعرفية بناء على مواقفها من تلك المسائل، ما بين منهج حسي، ومنهج عقلي، ومنهج حدسي صوفي، وما بين اتجاه واقعي واتجاه مثالي، وما بين تيار شكي، وآخر مذهبي.

وإذا كانت مباحث نظرية المعرفة ذات طبيعة نظرية، فإن طبيعة ما يقابلها من مباحث المنهج المعرفي تنحو منحى التطبيق، فالفرق بينهما كالفرق بين النظرية والتطبيق، إذ لَمَّا كانت نظرية المعرفة تبحث في المشكلات الفلسفية الكلِّيَّة، الناشئة عن العلاقة بين الذات المُدْرِكة والموضوع المُدْرَك بحثًا نظريًّا[2]، فإن المنهج المعرفي هو الممارسة العملية، النابعة من الذات العارفة لإدراك الحقائق الخارجية، فنظرية المعرفة أكثر عمومية من منهجيتها، «ذلك أن ممارسيها مشغولون بالأسس والحدود؛ أي: بطبيعة المعرفة»[3]، **لكن طبيعة المنهج المعرفي ـ وإن كانت تتجه إلى التطبيق والإجراء والممارسة العملية ـ فيها قدر كبير من العمومية، بسبب طبيعتها الكُلِّيَّة، واتصالها المباشر بنظرية المعرفة.**

فنضوج المنهج المعرفي للأعلام والمدارس، مُتوقِّف على وضوح الرُّؤية المعرفية من قضايا نظرية المعرفة وتحديد الموقف منها، وابن تيميَّة لم يكن استثناءً من تلك القاعدة، فقد حَدَّدَ مواقفه من تلك المسائل المعرفية الكبرى، ضمن تقريراته ونقداته العلمية، وسأوضح تلك المواقف في إطار شرحي منهجه المعرفي ـ إن شاء الله ـ إلا أنه يمكن إيجاز مواقفه إيجازًا مقتضبًا كما يلي:

أولًا: موقفه من مصادر المعرفة، فقد أكد ابن تيميَّة ـ في أكثر من

---

(١) انظر: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، راجح الكردي ١/ ٦٣ ـ ٦٧.

(٢) انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ٢/ ٤٧٨.

(٣) الخيال العلمي الاجتماعي، رايت ملز، ص١٠٣.

موضع - سعة طرق المعرفة، مُنْكِرًا حصرها في طريق معين[1]، مُسْتَشعِرًا عُمْق المشكلة المعرفية في هذا الباب، الذي تَرتَّب عليه تنازع حاد بين بني آدم[2].

وسَعَةُ المعرفة عنده تتَجَلَّى في تأكيده على أن طرق العلم والمعرفة ثلاثة، وهي: الحس الظاهر والباطن، والعقل، والخبر[3]، وسيأتي مزيد بحث لها - إن شاء الله - في شرح منهجه المعرفي.

ثانيًا: موقفه من طبيعة المعرفة، والمراد بها طبيعة العلاقة بين الذات العارفة والأشياء الخارجية، وقد تَكَفَّل مفهوم الواقعية المعرفية ببيان موقفه المعرفي من تلك المسألة، لا سيَّمَا موقفه من أشهر قضاياها، وهي: إشكالية العلاقة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي.

ثالثًا: موقفه من إمكان المعرفة، إذ قرَّرَ - بلا ريب - إمكان المعرفة، ونقد السوفسطائية والشُّكَّاك نقدًا لاذعًا، بسبب طعنهم في إمكان المعرفة، وفي المقابل أسس بناءه المعرفي على اليقين والضرورة، وجعلهما هدفًا لمشروعه العلمي، كما سيأتي - إن شاء الله - إيضاحه في شرح مفهوم الفطرة المعرفية.

كيف نقرأُ فكر ابن تيميَّة معرفيًّا؟

إذا أردنا أن نقرأ فكر ابن تيميَّة، ونُفَسِّر آراءه، ونفهم مواقفه العلمية، وإذا شئنا استثمار مواطن قوته، واستلهام رؤاه المنهجية، فلا بُدَّ من تَتَبُّع نَسَقِهِ المعرفي - والمراد بالنَّسق هنا: العناصر المترابطة المتفاعلة المتمايزة المكوِّنة نظامًا واحدًا - وهذا لا يتم إلا بتحليلٍ علمي لمواقفه وأفكاره ومفاهيمه، والتقاط المفاهيم المركزية ذات القدرة على التفسير المنهجي، ثم إعادة تركيب وتأليف تلك المفاهيم، حتى نصل إلى المفاهيم المعرفية الكلِّيَّة، الكامنة وراء ذلك التُّرَاث العلمي الهائل، المتنوع في المواقف والمسائل، التي يمكن نظمها وإعادة تركيبها بوساطة تلك المفاهيم المعرفية الكلِّيَّة.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيميَّة ٨/ ٤٦، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١١/ ٣٣٥.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١١/ ٣٣٨.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيميَّة ١/ ١٧٨، ٧/ ٣٢٤.

وقد قُمْتُ في هذه الدراسة بتحليل تراث ابن تيميَّة، مُحاولًا الوقوف على العِلَل العلمية التي يُعلِّلُ بها، رابطًا بين نظائر المسائل والمواقف المشتركة في علة أو علل علمية متقاربة، مُجرِّدًا بشكل واعٍ من هذا الكم الهائل، من المسائل والمواقف والتفاصيل والحقائق، أُطرًا أو أَنماطًا أو مفاهيم كلية.

في ضوء تلك المفاهيم المعرفية الكلِّيَّة، ذات القدرة على تفسير النصوص، والواقع المُكوَّن من المواقف والمسائل، شَيَّدتُ بِنَاءً جديدًا للبحث، يشتمل على عمليتي التحليل والتركيب، وتوليد بعض المفاهيم، وربما اكتشاف حقائق جديدة، وحل بعض المشكلات الفلسفية المعاصرة، التي تَعُنُّ للباحث في الفكر والاعتقاد.

وتلك الطريقة المنهجية المختارة للبحث، منسجمة كُلَّ الانسجام مع رؤيته المنهجية، التي تنشد بناء نظريات علمية تُفسَّر فيها جزئيَّاتُها برَدِّهَا إلى أُصولها الكلِّيَّة، فقد أكَّد على ضرورتها، قائلًا: «**لا بُدَّ أن يكون مع الإنسان أُصول كُلِّيَّة تُرَدُّ إليها الجزئيَّات ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت؟ وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجِزئيات، وجهل وظلم في الكلِّيَّات فيتولَّد فساد عظيم**»[1]، وفي موضع آخر وبالوضوح نفسه يشير إلى تلك المنهجية، قائلًا: «**إن معرفة أُصول الأشياء ومبادئها، ومعرفة الدين وأصله، وأصل ما تولَّد فيه من أعظم العلوم نفعًا، إذ المرء ما لم يحط علمًا بحقائق الأشياء التي يحتاج إليها يبقى في قلبه حَسَكَة**»[2].

فالبحث عن الأصول الجامعة، والمفاهيم المركزية، لفهم طبيعة الأشياء وتفسير الحقائق، ضرورة منهجية وحاجة علمية، التزم بها ابن تيميَّة التزامًا صارمًا في نتاجه العلمي تقريرًا ونقدًا، وحاولت الالتزام بها في دراستي منهجه، مع الميل بها إلى النظر الكُلِّي المناسب لطبيعة المنهج المعرفي، كل ذلك من أجل تفادي «الابتسار المعرفي»، والوقوع فيما أشار إليه ابن تيميَّة من «الجهل

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ٢٠٣.

(٢) المصدر نفسه ١٠/ ٣٦٨.

في الجزئيات»، و«الظلم في الكلِّيَّات»، وحصول «الحَسَكَة المعرفية القلقة»، الناشئة عن الحيرة والاضطراب في فهم حقائق الأشياء.

وقد أفضى بي هذا المنهج إلى القبض على الإطار المعرفي عند ابن تيميَّة المُكَوَّن من ثلاثة مفاهيم كلية، تمثل المدخل لفهم المنهج المعرفي لديه، وعليها يدور نسقه المعرفي، وهي كما يلي:

المفهوم الأول: الفطرة المعرفية:

وهو مفهوم تأسيسي، إذ في إطار هذا المفهوم تتأسس المعارف البشرية، ويمكن من خلاله التَّعرُّف على وظائف النَّفس المعرفية العقلية والنفسية، ويُعَدُّ هذا المفهوم مرجعًا ضروريًّا يقينيًّا للمعرفة، منه يبدأ البناء المعرفي، وعنده يقف، وإليه يعود، سواءٌ أكان ذلك في النقد، أم في التقرير، أم في الحجاج العلمي، أم في المناظرات.

ويَتَضَمَّنُ ذلك المفهوم الكلي مفاهيم مركزية متعددة، سيأتي شرحها وبيان أثرها المنهجي ـ إن شاء الله ـ في صلب البحث، منها على سبيل المثال: «الشُّعور النفسي» و«اليقين المعرفي»، و«الظواهر النفسية الفاعلة والانفعالية»، أو كما يسميها ابن تيميَّة بـ«الأمور الحسية الباطنة الوجدية»، ومثل «فطرة العقل النظرية»، و«فطرته العملية».

وهذا المفهوم وإن كان أساسًا للمنهج المعرفي التطبيقي، إلا أنه يميل إلى النظرية أكثر من ميله إلى الإجراء، بعكس المفهوم التالي، إذ يهدف إلى وصف وتحديد جذور المعرفة داخل النَّفس البشرية، ولذلك كان هذا المفهوم حلقة الوصل بين المنهج المعرفي وعلم النفس، فمفهوم الفطرة وعلم النَّفس كلٌّ منهما يحاول تحديد الأدوات والقدرات الذاتية، التي تُمكِّن النَّفس البشرية من العلم بالأشياء، بمعنى آخر تحديد مسالك المعرفة ومنابعها، وهنا يلتقي المنهج المعرفي ـ باعتباره فطرة معرفية متعلقة بالنفس البشرية ـ مع علم النفس، لكن مع اختلاف بينهما في التحليل والهدف، فبينما يوغل علم النَّفس داخل متاهات النفس، يَتَيَقَّظُ المنهج المعرفي للواقع الموضوعي الذي تعيش

فيه النفس، وفي الوقت الذي لا يهتم علم النَّفس بنتائج الاستدلالات وبراهينها، يهدف المنهج المعرفي إلى تحقيقها وضبطها.

المفهوم الثاني: الواقعية المعرفية:

والمراد بها مراعاة الواقع والوجود باتزان، والواقع: إما أن يكون وجودًا ماديًّا، وإما أن يكون وجودًا رمزيًّا، والوجود المادي: إما أن يكون حاضرًا شاهدًا، وإما أن يكون غائبًا، وأما الوجود الرمزي فيتمثل في «النصوص اللُّغوية» باعتبارها رموزًا للأشياء، سواء أكانت ملفوظة أم مكتوبة.

فَلِلواقع أهمية منهجية في فكر ابن تيميَّة النقدي، وإذا كان ذاك الواقع ـ سواء أكان شاهدًا أم غائبًا أم رمزيًّا ـ مثيرًا للإشكالات الفلسفية والفكرية، فهو عنده كاشف للحقائق الملتبسة، فمن خلال هذا المفهوم تظهر مَلَكَتُه ودقته في فهم الواقع المعرفي المحيط به.

لكن الواقع في المفهوم الفلسفي ليس محسومًا، بل تتنازعه المناهج المختلفة، فالمثالية الأفلاطونية ترى الواقع متمثلًا في تحقيق وجود المثل خارج العقل البشري، وجعلها أصلًا لوجود الأشياء المحسوسة، والمثالية الواقعية تفسير الواقع بتقرير أن للكليات وجودًا مستقلًّا عن الأشياء التي تمثلها، وهناك واقعيات أخرى بحسب الرُّؤى وطبيعة العلوم[(١)].

وكل تلك الواقعيَّات المثالية زائفة، لا رصيد لها من الواقع الحقيقي، إذ غرقت في الصورية والمثالية، ومع ذلك تَدَّعي الواقعية، كالمثالية «الفيثاغورية»، أو الأفلاطونية، أو الأرسطية، أو الصوفية، ولذلك جاءت واقعية ابن تيميَّة رَدًّا على تلك الواقعيات الزائفة، إذ انطلقت من مبدأ استقلال الوجود عن إدراكنا، كما يُصرِّح به في مواضع عدة من كتبه[(٢)].

لكنه لم يكن غارقًا في واقعيته، بل كانت رؤيته الواقعية متوسطة بين

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ٢/٥٥٢ ـ ٥٥٤.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١١٣، والدرء، ابن تيميَّة ١/٨٧، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/١٣٨.

المثاليَّة الحالمة المنفكة عن الواقع الخارجي، والمادية التي لا ترى في الوجود سوى المادة وتجلياتها، ويظهر ذلك في توازنه بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، وتلك قضية مركزية في فكره.

وإذا كانت واقعيته مُتَّزِنَة بين جمود الحواس وخيال العقل، فهي ـ أيضًا ـ شاملة للواقع كله، لم تنحصر في الجانب الوجودي المادي، وإنما امتدت لتتناول الواقع الرمزي ـ كما أشرت إليه ـ فكانت واقعيته على نوعين:

الأول: الواقعية الحسية، ولها مجالان، **وهما**:

أ ـ مجال الشهادة، ومن خلال تلك الواقعية تضبط العلاقة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، وبسببها تُحَلُّ مشكلتا الكلِّيَّات والاستقراء.

ب ـ مجال الغيب، وفي هذا المجال تتحدد العلاقة بين العقل والغيب، وبسببها تحل مشكلة إمكان المعرفة الغيبية، التي استحال إمكانَها بعضٌ من الفلاسفة؛ كالفيلسوف الألماني «كانت».

الثاني: الواقعية اللُّغوية الرمزية، ومجالها النُّصوص باعتبارها رموزًا تدل على موجودات، إذ حقيقة اللُّغة أنها أداة اتصال بالرموز المنطوقة والمكتوبة، ومن خلال تلك الواقعية تحل مشكلة فهم النص، ومشكلة المعنى، ومن أهم معالم واقعية ابن تيميَّة الرمزية أو اللُّغوية «البحث عن مراد المتكلِّم»، ففيه الضمانة لاستقرار المعاني، ووضوحها، وحل مشكلاتها.

المفهوم الثالث: الوحدة المعرفية:

ويمثل هذا المفهوم الخريطة الإدراكية لابن تيميَّة، التي يَنْظُر من خلالها إلى المعرفة والوجود، على وفقها شَيَّد بناءه المعرفي وأكمله، ولا ريب أنه لا يمتلك ذاك المفهوم إلا العقول الواسعة المدارك، الفسيحة الأفق، التي تتطلب وراء كل كثرة وحدة، وتحت كل اختلاف ائتلافًا، لا ترضى بالتفسيرات الجزئية، والتحليلات المبتسرة، ولابن تيميَّة حظ وافر من تلك الصفات، كما يراه كل من تَأَمَّل منهجه العلمي ورؤاه المعرفية.

ويكاد يكون «مفهوم الوحدة المعرفية» ظاهرًا في كل ملمح من ملامح

منهجه المعرفي، يَتَبَدَّى في صور، أعمها ما يراه من الانسجام الحاصل بين السُّنَن الكونية والسُّنَن الشرعية، ثم التكامل المعرفي، إما في طرق المعرفة، وإما في توافق الفطرة المعرفية مع الواقع الخلقي والديني والحسي، وإما في ائتلاف الفكر واللُّغة في بناء المعنى المُتردَّد بينهما، وإما في تضافر المعرفة العلمية مع المعرفة العملية في بناء المعرفة البشرية... وهكذا يَتَجلَّى ذاك المفهوم في كثير من المواقف والصور المعرفية لدى ابن تيميَّة.

هيمن هذا المفهوم على فكره المعرفي، فكثيرًا ما كان يُعلِّل مواقفه العلمية بأن: «دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاضد، لا تتناقض وتتعارض»[1]، وفي سياق تعقيبه على نقض خصوم «الرَّازي» لحججه على إنكار علو الله يقول: «هذا الكلام مع أنه في غاية الإنصاف في المناظرة، ففيه كمال تحقيق الحقائق على ما هي عليه، وتبيين تطابق ما علم بالفطرة العقلية الضرورية، وبالحساب العقلي الهندسي، وما جاءت به الرسل، وكمال ما بعث الله به رسله من بيان أسمائه وصفاته، وهذا هو شأن الحق أن يتيقن ويتشابه ولا يختلف...»[2].

فَمِعْيَار تحقيق الحقائق: إدراك وحدتها، وإثبات انسجامها؛ لأن طبيعة «الحق الموجود والمقصود» ـ على حد تعبير ابن تيميَّة كما سنوضحه في محله إن شاء الله ـ **طبيعة مُؤتلفة مُتَّسِقة، لا تقبل التنافر والتناقض الداخلي والخارجي، في إطار هذا المفهوم وأبعاده، ناقش أكبر المشكلات المعرفية، وهي مشكلة العلاقة بين العقل والنقل، التي أفرد لها مُصنَّفًا كبيرًا أسماه «درء تعارض العقل والنقل»**.

بهذا تميز منهج ابن تيميَّة المعرفي عن كثير من المناهج المعرفية، التي لم تراعي مفهوم الوحدة المعرفية، فكانت على أنواع **منها**:

أولًا: مناهج تفترض التناقض المعرفي في سيرها العلمي، وتحاول

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيميَّة ٦/٢٤٨.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/٤٧ ـ ٤٨.

تجاوزه، مثل منهج أصحاب المعارضة بين العقل والنقل، من المتكلِّمين قديمًا وحديثًا، وعامة الفكر الغربي الحديث، في مواقفه من علاقة العقل بالوحي الإلٰهي.

ثانيًا: مناهج تُسلِّم بالتناقض المعرفي، وتعجز عن حله إلا بالانسلاخ المعرفي، والتَّنَقُّل من مرحلة فكرية إلى أخرى، مع ضريبة الحيرة والاضطراب، وذلك مثل ما وقع لـ«الغزالي»، وقريبًا منه «الرازي» من نظار المُتكلِّمين، وقريبًا من ذلك «الفكر الحداثي» الذي ينتقل عبر منطق «التطور» من مرحلة إلى أخرى مع افتراض التناقض بينهما، وبناء الثانية على أطلال الأولى، ولذلك كان «الموت» شبحًا يطارد أفكارهم، فمن موت «الإلٰه» إلى موت «المؤلف» إلى موت «النقد الأدبي»... إلخ.

ثالثًا: مناهج تنطلق من فكرة التناقض الفلسفي، للوصول إلى الانسجام المعرفي، مثل بعض الفلسفات الغربية؛ كفلسفة «هيجل».

رابعًا: مناهج تغفل أو تتغافل عن ذاك المفهوم، إذ تغرق في التحليل ولا تستشعر علاقة الجزء بالكل، والواقع بالتصور، ولا تستطيع الموازنة بين تحليل المعلومات وتركيب النظريات، وتعجز عن التمييز بين الحقيقة التي يدركها الباحث، من خلال تحليل أفرادها وإدراك وحدتها بتركيب آحادها، وبين الحقائق المتمثلة في المعطيات المتناثرة التي لا رباط يربطها.

وإقصاء تلك المناهج مفهوم الوحدة المعرفية من فكرها، إما أن يكون إقصاءً مقصودًا، وذلك مثل المناهج الفلسفية العَدَميَّة، كـ«الفلسفة التَّفْكيكيَّة»[١]، وإما أن يكون إقصاءً غير مقصود، مثل مناهج كثيرٍ من أعلام الفكر والثَّقافة والشَّريعة.

خامسًا: مناهج لا تكترث بالتَّنَاقض المعرفي والفلسفي، بل تعترف به

---

(١) **الفلسفة التفكيكية**: قراءة نقدية للنصوص، هدفها تقويض المعاني الثابتة، وإيجاد شرخ بين ما يصرح به النص وما يخفيه، أسسها الفيلسوف «جاك دريدا»، انظر: دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي ورفيقه، ص١٠٧ ـ ١١١.

وتبني عليه، مثل بعض المناهج الصُّوفية، التي تقر بتناقض الكشف مع صريح العقل وصحيح النقل[1]، ومثل المناهج الكنسية اللّاهوتية، التي أوصلهم عجزهم عن حل مشكلة عقيدة التثليث إلى إقرار بعضهم بقبول التناقض في تلك العقيدة، وتعليل ذلك بأنها «فوق العقل»[2].

سَلِم ابن تيميَّة من أوهام تلك المناهج، بسبب مفهوم «الوحدة المعرفية»، فقد ضَمِنَ له استقرارًا منهجيًّا، فلم يعرف عنه تذبذبًا أو اضطرابًا أو انتقالًا منهجيًّا، بل أورثه هذا المفهوم رَويَّة علمية، ميزته عن غيره؛ **لأن إدراك الوحدة وحصول الانسجام المعرفي، يتطلبان مزيدًا من التفكير التَّأَمُّلِي، والرؤية الرَّويَّة، وبذلك لم يكتفِ في تحليله المسائل العلمية بالرصد السريع، ولم يَسْتَأْسِر لمصطلحات وأسئلة خصومه في سياق نقاشهم، وله في ذلك نصائح للمناظرين**[3]، ولم تكن للوثُوقِيَّة الزائفة، أو ما تسميه المعاجم الفلسفية بـ«الدوجماطقية»[4] وجودٌ في قاموسه المنهجي، بل كان مهتمًّا بفلسفة السؤال، مُولَعًا بتحديد مفاصل المشكلات.

لماذا كانت تلك المفاهيم الثلاثة محدِّداتٍ للنَّسَق المعرفي التيمي؟ وما براهينها وأدلتها؟

كانت تلك الثلاثة المفاهيم مثارًا لتساؤلات واستشكالات وأبحاث كل من تعاطى مع «المعرفة البشرية» من النظار والفلاسفة قديمًا وحديثًا؛ لأنها ترجمة صادقة لطبيعة «المعرفة البشرية»، التي تبدأ ذاتية، ثم تتفاعل مع الواقع، وتصطدم مع مشكلاته، وهي في حِرَاكِهَا تتطلَّب الانسجام بين معارفها وواقعها، وهذا التفاعل المعرفي بين الذات والخارج، وتطلُّب الانسجام تجلَّى في تلك المفاهيم الثلاثة، «المتمايزة» «المترابطة» «المتفاعلة».

---

(١) أشار ابن تيميَّة إلى ذلك التناقض المنهجي في مؤلَّفاته، مثل: الجواب الصحيح ٣/ ١٨٦، ومجموع الفتاوى ٣/ ٣٣٨.

(٢) انظر في نقد ابن تيميَّة لهم: الجواب الصحيح ٤/ ٣٩١.

(٣) انظر على سبيل المثال: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيميَّة ١/ ٢٩٦.

(٤) الدوجماطقية: تطلق منذ أيام الفيلسوف «كانت» على دلالةٍ لا تخلو من تهكم، وهي إطلاقها على التسليم بالآراء دون تمحيص. انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ٢/ ٥٥٤.

فمفهوم «الواقعية المعرفية» امتداد لـمفهوم «الفطرة المعرفية»، فإذا كان الأول تأسيسيًّا، يُتعرَّف من خلاله على المَلَكات والقدرات المعرفية الموهوبة للإنسان، وتَكوُّنِ المعارف لديه، فإن المفهوم الثاني - مفهوم الواقعية المعرفية - يعد تتميمًا لتأسيس ذلك البناء الفطري المعرفي؛ لأنه يُفعِّل مفهوم الفطرة، وما تَضَمَّنَه من القدرات المعرفية، والمَلَكات الموهوبة للإنسان في فهم الواقع، فهو الجسر المعرفي بين الإنسان وما وهبه الله من معرفة فطرية، وبين الواقع والحقائق الوجودية، ويتمِّم هذا البناء إدراك وحدة الحقيقة المعرفية، التي تسوِّغ ذلك البناء، وتعزز تماسكه.

ولما كانت «الشريعة الإسلامية» متوافقة مع «الطبيعة البشرية»، رجعت تلك الثلاثة المفاهيم إلى طبيعة «المعرفة الإسلامية»، و«خصائص الشريعة المحمَّدية»؛ فالفطرة قاعدتها، و«الواقعية» روحها، و«الوحدة» مقصدها ومنطقها[1]، بها استضاء ابن تيمية، واسْتَلْهَمَ منها قوته المعرفية والمنهجية، من خلال استثمارها وتنميتها وتوظيفها في حياته العلمية، ولا غرو في ذلك، فإنه من عين «المعرفة الإسلامية» يصدر، وإليها يرد.

ومن خلال استقرائي تفاصيل فكر ابن تيمية، وإعمال منهجيَّة التحليل والتركيب فيه، ظهر لي تحكُّم تلك الثلاثة المفاهيم بنسقه المعرفي الكلي، ومنهجه العلمي التفصيلي، إليها تعود مفاهيمه الفلسفية والمنطقية والفقهية، وبها يتلقَّى الحقائق المتنوعة؛ كالحقائق الدينية، والحقائق الحسية، والحقائق العقلية، والحقائق النفسية، وبَانَ لي تميزه عن غيره بعنايته المنهجية بها.

ليس كل مفهوم بمعزل عن الآخر، بل إنها تتلاقى وتتضافر في تفسير الأَبعاد الفلسفية والمنطقية عنده، فهي مترابطة ترابطًا عضويًّا، كل مفهوم يستبطن الآخر في علاقة متداخلة، يمكن لهذا الترابط أن ينتهي في تفسير

---

(١) اعتنى العلماء والمفكرون بتوضيح تلك الخصائص، لكن أبرز المعاصرين في هذا الجهد: المفكرالاسلامي والأديب «سيد قطب»، لا سيَّما في كتابه «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته»، وغيرها من كتبه.

المنهج المعرفي عنده إلى الوحدة المعرفية، أو إلى الفطرة المعرفية، أو إلى الواقعية المعرفية، إذ لا يمتنع رَدُّ كل مفهوم إلى الآخر، كما سيتبدَّى ذلك في تضاعيف الدراسة.

لكن هذا التَّشَابك والتداخل، لا يتعارض مع المنطق الداخلي الخاص بكل مفهوم، فإن الترابط بين هذه المفاهيم على مستوى تَجلِّياتها في بِنية الموضوع، لا يتناقض مع احتفاظ كُلِّ مفهوم بمَاهيَّته الخاصة، وعلاقاته الداخلية، ولذلك فقد ميَّزْتُ كُلَّ مفهوم عن الآخر، رغبةً في إبراز وحدات المنهج الأساسية، والوصول إلى اكتشاف علاقاتها الداخلية، بما تشتمل عليه من إشكالات معرفية ومنهجية، ولأجل ذلك راعيت ـ في عرض تلك الإشكالات ـ تصنيفها حسب قوة علاقتها وانجذابها إلى كل مفهوم، فكل مفهوم تَميَّز عن غيره بإشكالاته التي كانت مثار نقاشٍ عند ابن تيميَّة.

وإذا نظرنا إلى دور تلك المفاهيم الكلِّيَّة من زاوية وأُفُقٍ أَوْسَع، نجدها قد نَظَّمت العلاقة بين الأبعاد الفلسفية الكبرى، وهي: «الإنسان» و«الغيب» و«الشهادة»، أو بعبارة أخرى: «العقل» و«الميتافيزيقا»[1] و«الطبيعة» أو «الواقع»، فمفهوم «الفطرة المعرفية» تناول الإنسان وعقله وقواه المعرفية، و«مفهوم الواقعية المعرفية» حدَّد العلاقة بين الإنسان وعالمي الشهادة والغيب، و«مفهوم الوحدة المعرفية» رَتَّبَ العلاقة بين تلك الأبعاد، لا سيَّما العلاقة بين الإنسان باعتبار عقله، وبين الوحي باعتباره غيبًا.

تحمل تلك المفاهيم الثلاثة مسوِّغاتها وبراهينها في ذاتها، تتجلَّى في مضامين الدِّراسة عند شرحها وتحليلها، وأعظم براهينها ما سيراه القارئ الكريم من مدى انسجام تفاصيل فكر ابن تيمية معها، وما سيلاحظه من القوة التفسيرية لها، وإذا أردتُ أن أحاكمها محاكمةً علميةً صارمةً، فإنني سأجعلها «فَرْضًا

---

(١) **الميتافيزيقا**: ترجع في اشتقاقها الأصلي إلى كلمتين يونانيتين، وهما: «ميتا» meta وتعني: «بعد»، و«فوزيقا» phusika وتعني: «طبيعة» وترجمتها الحرفية: «ما بعد الطبيعة». انظر: مدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام، ص٧.

علميًّا»، ظهر لي صدقه بعد دراسته، وسبيل التحقق من «الفرضيات العلمية» ليس في مجرَّد تأييدها بالأمثلة المؤيِّدة، فإن مثل تلك العملية ليست بمأمنٍ من الوقوع في الخداع النفسي، القائم على «الانتقائيَّة المذمومة» للأمثلة والأدلة والبراهين، ولكن معيار التحقق منها قابليتها للتكذيب لا للتصديق، فإن «الفرضيات العلمية» لا تكون جديرة بالقبول ما لم تكن قابلة للتكذيب، وما لم تصمد أمام الرياح العاتية لمحاولات تكذيبها، بهذا المنطق العلمي الجديد الذي اكتشفه الفيلسوف «كارل بوبر»، وأحدث به ثورة نقدية، أرى صدق رؤيتي لها في دراستي فكر ابن تيمية، بعد تمحيصها بعرضها على ذلك المعيار، مهتمًّا بكل مثال تُتصوَّر معارضته.

تلك المفاهيم الكلِّيَّة الثلاثة، التي حَدَّدَت نَسَق ابن تيميَّة المعرفي، تتسم بوصفين، هما: الكُليَّة والتجريديَّة، ومع كونهما وصفين مترابطين، فإن المراد بِكُلِّيَّتها: انطباقها على عدد من المسائل والمواقف، التي يجمعها قدر مشترك، والمراد بتجريدها: تحرُّرها من المكان والزمان، إذ لا وجود لها في واقع تراثه إلا في شكل جزئيات المواقف، وأفراد الإشارات، وأعيان المسائل.

لم يَنُصَّ عليها إطارًا مرجعيًّا له، بل هي ـ بحسب قراءتي ـ كامنة وراء تفاصيل فكره، فمرجعيَّته المنهجية مختلطة بفكره وإجراءاته، وسبب ذلك تلاحم المنهج والموضوع، ووحدة النظرية والتطبيق في فكره، وتلك طبيعة الثقافة والعقلية الشَّرقية، كما يراه بعض الباحثين، فليس للمنهج فيها استقلال عن الموضوع، بعكس ما هو مشاهد في الثقافة الغربية الحديثة، التي نشأت فيها المناهج منفصلة عن موضوعاتها، بل وأحيانًا معادية لها(١).

كل هذه المفاهيم المعرفية الكلِّيَّة ترجع إلى مرجعية معرفية نهائية واحدة ـ كما أشرت إليه ـ وهو «العلم الإلٰهي» الذي جعله ابن تيميَّة أصل العلوم ومنبعها، بهذه المرجعية المعرفية النِّهائية التي تمثل الرؤية الوجودية العامَّة، تَميَّز منهجه عن باقي المناهج المعرفية الفلسفية منها والكلامية،

---

(١) انظر: قضايا العلوم الإنسانية، إشكالية المنهج، إشراف يوسف زيدان، ص٤٥ ـ ٤٦.

فالفطرة تقود إليه، والوحدة لا تتم إلا به، والواقعية تتصوره على حقيقته، وما يلي من هذا المدخل يدور على إبراز تلك المرجعية النِّهائية المعرفية والوجودية عند ابن تيميَّة.

ثَالِثًا: أَصْلُ المَعْرِفَةِ البَشَرِيَّةِ

أشرتُ ـ فيما سبق ـ إلى توقف المعرفة على وضوح الرؤية الوجودية، فالمعرفة جزء من الوجود، وصياغتها تكون بعد إدراك الوجود، فهي تُرَدُّ إلى الوجود ولا يُرَدُّ الوجود إليها، كما تفعله المذاهب المثالية.

لكن هناك مرجعية وجودية نِهَائيَّة، يُرَدُّ إليها الوجود الكوني والمعرفة البشرية، ألا وهي «وجود الله تعالى»، وما الوجود المخلوق والمعرفة إلا أثران منسجمان من آثار وجود الله وخالقِيَّته.

نظرية المعرفة النَّازلة:

إنَّ سير المعرفة البشرية ـ عند ابن تيميَّة ـ نازل لا صاعد، بمعنى: أن التأسيس الأول للمعرفة لا بد أن يبدأ من «المعرفة العليا»، وهو: «العلم الإلٰهي» الذي يتعلق بضرورة وجود الله وربوبيته وألوهيته، منها تستمد المعرفة البشرية ضرورتها، وتنفتح على حقائق الوجود والمعرفة، وهذا بخلاف من يجعل النفس البشرية مستندًا أوليًّا للمعرفة البشرية، عليها تتأسَّس، ومنها تصعد إلى معرفة حقائق الوجود والمعرفة، وعلى رأسها الحقائق الإلٰهية، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك.

وأبرز مسوِّغات نزول المعرفة في سيرها المنهجي، نزول المعارف البشرية كلها في سيرها الوجودي من الله إلى النَّفس البشرية، وأول شاهد على هذا المعنى الفطرة النفسية ذاتها، فإن الفطرة المعرفية المركوزة المخلوقة

المصنوعة المفطورة، دالة على فاطرها وصانعها وخالقها، دلالة ضرورية من خلال مبدأ فطري أولي، ألا وهو مبدأ السببية.

وقد عضد القرآن الكريم ذلك المعنى، إذ يقول تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق: ١ ـ ٥]، فقد «ذكر سبحانه أنه خلق أكرم الأعيان الموجودة عمومًا وخصوصًا وهو الإنسان، وأنه المُعلِّم للعلم عمومًا وخصوصًا للإنسان، وذكر التعليم بالقلم الذي هو آخر المراتب، ليستلزم تعليم القول، وتعليم العلم الذي في القلب»[1].

وبالكشف عن حقيقة سير المعارف البشرية، يلتقي الوجود بالمعرفة في انسجام تامٍّ، وهذا ما أشارتْ إليه الآية، وتفطن له ابن تيميَّة، فكما أن الله تبارك وتعالى الخالق والموجد الأول فهو المُعلِّم الأول، وكما أن نفسه أصل لكل شيء موجود فذكره والعلم به أصل لكل علم[2]، وفي ذلك يقول: «لَمَّا كان هو الأول الذي خلق الكائنات، والآخر الذي إليه تصير الحادثات، فهو الأصل الجامع، فالعلم به أصل كل علم وجامعه، وذكره أصل كل كلام وجامعه، والعمل له أصل كل عمل وجامعه»[3].

فالتَّلازم بين الرُّؤية الوجودية والرؤية المعرفية وانسجامهما، يقودان إلى أصل المعارف والوجود، وهو الله تبارك وتعالى، وإلى هذا المعنى أشار ابن تيميَّة قائلًا: «العلم به... أصل للعلم بكل ما سواه، والعلم بما سواه فرع للعلم به، باعتبارات متعددة، فلا يكون الإنسان عالمًا بغيره على الوجه الذي ينبغي، حتى يعلم ما به وجد وتحقق، وذلك لا يكون إلا مع العلم بالله تعالى، ولهذا لا يزال العقل يطلب للموجود ـ الذي لم يوجد بنفسه ـ ما به وجد، سواء سُمِّي ذلك مؤثرًا أو فاعلًا أو علة فاعلة أو صانعًا أو ربًّا، حتى

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/٣٨.

(٢) انظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه ٢/١٦.

ينتهي النظر إلى الله ﷻ فحينئذٍ يقف الطالب»[1]؛ **فأصول المعرفة العلمية والعملية راجعة إلى الإلٰه الخالق، فإن «من العلم به تَتَشعَّبُ أنواع العلوم، ومن عبادته وقصده تَتَشَعَّبُ وجوه المقاصد الصالحة»**[2].

لكن هل يتنافى القول بالمعرفة النازلة مع إقرار فاعلية النَّفس المعرفية؟

إنه كما يستحيل إبطال إرادة الإنسان وقدرته، بالنظر إلى إرادة الله وقدرته، فكذلك لا يمكن إعدام فاعلية النَّفس المعرفية، بسبب أن أصل المعارف نازل، وما النَّفس البشرية بانفعالاتها وفاعليتها، إلا سبب من الأسباب التي يخلق الله بها أفعال العبد: من تعقُّل وانفعال وتفاعل.

فالمعرفة نازلة والنَّفس فاعلة ولا تعارض بينهما، وإنما التعارض حاصل عند من دَمَّر فعالية النَّفس كـ«الجبرية»، وعند من بالغ في فعاليتها حتى جعلها مستقلة عن خالقها كـ«القدرية»، فإنه لا يلزم من أداء النَّفس دورها التأسيسي للمعارف ـ كما سيأتي بيانه إن شاء الله ـ أن تكون المَنْبَع الأصيل والمَعِيْن الأُول للمعارف البشرية.

العلم بالله أَشدُّ ضرورة من المعارف الأَوَّلِيَّة:

إذا كان الله سبحانه ـ بوجوده وعلمه ـ أصلًا للمعارف البشرية، فإن العلم به، وتوجُّهَ الإرادة إليه أَشَدُّ رسوخًا، وأَبْلَغُ ضرورةً في النَّفس البشرية، من ضرورة المعارف الأَولية الضَّرورية، رياضية كانت أم طبيعية، هذا ما صَرَّح به ابن تيميَّة بناء على ذاك الأصل، إذ يقول: «. . . أصل العلم الإلٰهي فطري ضروري، وأَنَّه أَشدُّ رسوخًا في النَّفس من مبدأ العلم الرياضي؛ كقولنا: إن الواحد نصف الاثنين، ومبدأ العلم الطبيعي؛ كقولنا: إن الجسم لا يكون في مكانين. . .»[3].

---

(١) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج، السعودية ـ الرياض، ط. الأولى، ١٤٣٠هـ، ص١٠٩ ـ ١١٠.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/١٦.

(٣) المصدر نفسه ٢/١٥ ـ ١٦.

ويُعلِّلُ شدة رسوخ أصل العلم الإلٰهي، المتعلِّق بمعرفة الله وإرادته في النفس، وكونه أمكن في الضرورة من المبادئ الأولية، بأن ضرورة العلم الإلٰهي قد تَغَلْغَلَت في النَّفْس وتَمَكَّنت منها من جهتين: من جهة الضرورة العقلية العلمية، ومن جهة الضرورة الإرادية النفسية، فضرورة وجود الله وربوبيته ضرورة مزدوجة، لكن ضرورة المبادئ الأَولية ضرورة عقلية وعلميَّة مُجرَّدة، ولذلك كان أصل العلم الإلٰهي أشد لزومًا للنفس دون باقي الضرورات، وفي هذا يقول: «هذا العلم يلزم نفوسهم لزومًا لا يمكنهم الانفكاك عنه، أعظم من لزوم العلم الضروري بالأمور الحسابية والطبيعية، مثل كون الواحد ثلث الثلاثة، وأن الجسم لا يجتمع في مكانين، وذلك أن ذلك علم مُجرَّد ليسوا مضطرين إليه، بل قد لا يخطر ذلك ببال أحدهم، وأما هذا العلم، فهم مع كونهم مضطرين إليه، هم مضطرون إلى موجبه ومقتضاه، وهو الدعاء والسؤال والذُّل والخضوع للمدعو المعبود. . .»[1].

ويُجَلِّي تعليله بوضوح تام، حينما يَرُدُّ ضرورة العلم الإلٰهي إلى العقل أو العلم، وإلى الإرادة، قائلًا: «أما العلم الإلٰهي فهو أَجَلُّ وأشرف، فإنه ضروري لبني آدم علمًا وإرادة، فطروا على ذلك، فوجود هذا العلم والإرادة الضروريتين في أنفسهم أكثر وأكثر من وجود ذلك»[2].

ولما كانت العلوم الضرورية الأَولية، معتمدة على الضرورة العقلية دون الضرورة الإرادية النفسية، أصبحت أكثر عُرضَةً للغفلة أو الإعراض عنها، بينما العلم الإلٰهي أَشَدُّ لزومًا للنفس، وأقوى من أن تعرض عنه الفطر، وإلى هذا أشار في سياق تفسيره قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢]، إذ يقول: «﴿أَن تَقُولُوا۟﴾؛ أي: كراهية أن تقولوا، ولئلا تقولوا: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾: عن الإقرار لله

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/ ٥٦١.

(٢) المصدر نفسه ٤/ ٥٦٢.

بالربوبية، وعلى نفوسنا بالعبودية، فإنهم ما كانوا غافلين عن هذا، بل كان هذا من العلوم الضرورية اللازمة لهم، التي لم يخل منها بشر قط، بخلاف كثير من العلوم التي قد تكون ضرورية، ولكن قد يغفل عنها كثير من بني آدم، من علوم العدد والحساب وغير ذلك، فإنها إذا تُصُوِّرَتْ كانت علومًا ضرورية، لكن كثير من الناس غافل عنها.

وأما الاعتراف بالخالق فإنه علم ضروري لازم للإنسان، لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه، بل لا بُدَّ أن يكون قد عرفه، وإنْ قدر أنْ نسيه، ولهذا يُسَمَّى التعريف بذلك تذكيرًا، فإنه تذكير بعلوم فطرية ضرورية قد ينساها العبد»[1].

لكن إذا كان أصل العلم بالله وإرادته أقوى ضرورة وأشد لزومًا من العلوم الضرورية الأولية، فكيف يمكن - إذن - تفسير أَسْبقيَّة العلوم الأَولية الضَّرورية إلى الذهن؟ وكيف تُعلَّلُ دلالتها على العلم الإلٰهي؟

إنه لا يلزم من كون بعض العلوم الضرورية أسبق إلى بعض الأذهان، أن تصبح أقوى من ضرورة أصل العلم الإلٰهي، فالأسبق لا يكون دائمًا هو الأقوى، ثم إن دلالة بعض العلوم الضرورية على العلم الإلٰهي، ليست - في حقيقة الأمر - عملية استدلالية؛ لأن العلم الإلٰهي ضروري لا يقبل الاستدلال، وإنما هي من باب كشف ضرورة العلم الإلٰهي لمن فسدت فطرته، فلا يلزم من ذلك أن تكون ضرورة العلم الإلٰهي أخفض درجة من العلوم الضرورية الأخرى، لا سيما إذا علمنا بأن ضرورة العلم الإلٰهي نابعة من الضرورة الإرادية النفسية، التي تُشْعِرُ الإنسان بالحاجة الضرورية إلى الخالق، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «العلم به أعلى العلوم، وغاية العلوم، ومنتهى العلوم، وتحقيق العلوم، وأصل العلوم، وإن كان العلم بغيره أسبق إلى بعض الأذهان من العلم به، أو يكون دليلًا على العلم به، فالعلم به مع كونه أعلى وأكمل وأنفع، فإن الحاجة إليه ضرورية. . .»[2].

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٨٩.

(٢) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص١١٠.

فَجَعْلُ المبادئ الأَوليَّة أصلًا لضرورة العلم الإلٰهي وَهْمٌ، سببه قوة الصَّوارف عن ضرورة العلم الإلٰهي، فصوارف الشَّهوات والشُّبَهات تُضْعِف تَصوُّر الناظر ضرورة العلم الإلٰهي، وإلَّا فإنَّه في نفسه أقوى الضرورات، بينما في المقابل تكون الصَّوارف ضعيفة التأثير على ضرورة المبادئ الأولية، فَيُخَيَّل للناظر أَنَّها أقوى من ضرورة العلم الإلٰهي، لكن «من المعلوم أنه مع قوة الصَّارف المعارض للدَّاعي، لا يكون حاله كحال الداعي الذي لم يعارضه صارف»[1].

وما قَوِيَتْ الصَّوارف عن ضرورة العلم الإلٰهي إلَّا لأن الداعي أقوى، إذ إن داعي ضرورته يَصْرَخُ في النَّفْس من جهة العلم، ومن جهة الإرادة، «فوجود هذا العلم والإرادة الضَّرُورِيَّتَيْنِ في أنفسهم، أكثر وأكثر من وجود ذلك، والمعارض لهذا لا بُدَّ أن يكون قويًّا: إما اعتقاد فاسد... وإما إرادة فاسدة قوية كإرادة فرعون وقومه...»[2].

فَتَحَصَّلَ من ذلك أن هناك تفاوتًا بين ضرورة المبادئ الأولية وضرورة العلم الإلٰهي، من حيث القوة والضعف، في أمرين: الداعي والصارف، فإن «مبادئ العلم الحسابي والطبيعي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، وأن الجسم لا يكون في مكانين، ونحو ذلك، ليس الدَّاعي إلى هذا العلم قويًّا في النفس، ولا الصَّارف عنه قويًّا في النَّفس»[3]، مقارنة بداعي ضرورة العلم الإلٰهي وصارفها.

ولذلك كان خبر العلم الإلٰهي كتابًا وسُنَّة ـ عنده ـ أعظم ضرورةً، وأشد صدقًا، من أفراد العلوم الضرورية الحسية والعقلية، وفي ذلك يقول مُعلِّلًا: «هكذا تصديق خبر الله ورسوله، قد علم علمًا يقينًا أنه صدق مطابق لمخبره، وعلمنا بثبوت جميع ما أخبر به، أعظم من علمنا بكل فردٍ فردٍ من علومنا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/ ٥٦٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الحسية والعقلية، وإن كنَّا جازمين بجنس ذلك، فإن حِسَّنا وعقلنا قد يعرض له من الغلط ما يقدح في بعض إدراكاته كالشُّبَه السوفسطائية، وأما خبر الله ورسوله فهو صدق موافق لما الأمر عليه في نفسه... يعلم من حيث الجملة أن كل ما عارض شيئًا من أخباره وناقضه، فإنه باطل من جنس حجج السُّوفسطائية...»[1].

لكن تقديم ضرورة الخبر الإلٰهي على الضرورات العقلية والحسية في الرُّتبة، مرهون بالحال الإيمانية التي توصل إليها العبد، وهي الإيمان المطلق بصدق الوحي الإلٰهي، وإلى ذلك أشار ابن تيميَّة[2].

تفسير حصول المعرفة في القلب عَقِبَ النَّظَر في الدَّلِيْل:

بناء على نزول المعرفة، يمكن حَلُّ المشكلة المنهجية المنطقية، حول تفسير حصول العلم والمعرفة في القلب، عقب النظر في الدليل، فإن النظار والباحثين قد اختلفوا في ذلك على أقوال:

الأول: أنَّ العلم يحصل في قلب الباحث، بمجرد نظره في الدَّليل واستدلاله به، فقدرة العبد الذهنية كافية في تفسير حصول العلم في قلبه، بعد نظره في الدليل، ولا دخل لقدرة الله في ذلك، وهؤلاء هم «المعتزلة»، إذ يقولون: «إنَّ ما يحصل بكسب العبد واختياره من المعرفة ليس مما يجعله الله في قلبه»[3].

فحصول العلم في القلب عقب النظر في الدليل عند «المعتزلة»، متولِّد عن نظر المُستدِل «كتولُّد الشِبَع عن الأكل، والرِّي عن الشرب، والجُرح عن الجَرح، فيجعلون هذه المتولِّدات عن الأسباب المباشرة من فعل العبد فقط»[4]، فكان ما قرروه حول تلك المشكلة، نتيجة لرؤيتهم الفلسفيَّة من

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٢٥٥.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٩/ ٢٧.

(٤) المصدر نفسه ٩/ ٣٠.

علاقة العبد بربه، إذ بترو العلاقة بينهما، وألَّهوا قدرة العبد وإرادته.

الثاني: سَلَبُوا قدرة العبد في تحصيله العلم، عقب نظره في الدليل، وفسروا تحصيله للعلم بمحض فعل الله وقدرته، وهؤلاء بعض المتكلِّمين المتأثِّرين بـ«النظرية الجبرية»[1] في القدر كـ«الأشعرية»، وهم على نقيضٍ من قول المعتزلة القدرية، إذ لم يجعلوا للنَّاظر فعلًا ولا أثرًا فيما تولَّد عن النظر في الدليل، بل جعلوا ذلك من مخلوقات الله، التي لا تدخل تحت مقدور العباد ولا فعلهم، فالعلم ـ عندهم ـ حاصل بلا سبب، كما تحصل سائر الحوادث في نظرهم[2]، فما قرروه نتيجة حتمية لرؤيتهم الفلسفية في علاقة العبد بربه، المناقضة للرؤية الاعتزالية القدرية.

الثالث: رَبَطُوا حصول العلم في قلب الباحث عقب نظره في الدليل، برؤية فلسفية غارقة في المثالية، ألا وهي نظرية «الفيض»، وهؤلاء هم المتفلسفة، إذ فَسَّروا حصول العلم «بطريق الفيض من العقل الفعَّال عند استعداد النَّفس لقبول الفيض»[3].

وبعد استبعاد ابن تيميَّة هذا التفسير الفلسفي المِثَالي، وتعليله بأنه من الخرافات التي لا دليل عليها[4]، يَخْلُص إلى التفسير الواقعي برؤية معرفية منسجمة، ونظر تكاملي، فيرى ـ بناء على أن الله هو معلِّم كل علم، وخالق كل شيء ـ أن حصول العلم في قلب الناظر عقب نظره في الدليل، راجع إلى فضل الله وقدرته خلافًا للمعتزلة، لكن لا يلزم من ذلك ما التزمت به الجبرية، من تعطيل الفاعلية العقلية للنَّاظر.

فإِنَّ حصول العلم في القلب ـ وإن كان بفضل الله وهدايته ـ متعلِّق بأسباب متنوِّعة، منها ما يرجع إلى قدرة الإنسان، ومنها ما يعود إلى أسباب

---

(١) النظرية الجبرية: هي التي تنفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله، انظر: الملل والنحل، الشهرستاني ١/ ٨٥.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٩/ ٣١، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٥١.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٣٤، وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٥١.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٣٥.

خارجية مساعدة، وهي كما يلي[1]:

أولًا: أسباب ذاتية كسبية، من خلال نظره واستدلاله وكسبه، بوساطة الطرق المعرفية، النقل والحس والعقل، ولكنَّه مع ذلك مفتقر إلى ربه في حصول العلم، إذ «العبد مفتقر إلى الله في أن يهديه ويلهمه رشده، وإذا حصل له علم بدليل عقلي، فهو مفتقر إلى الله في أن يحدث في قلبه تصور مُقدِّمات ذلك الدَّلِيْل، ويجمعها في قلبه، ثم يحدث العلم الذي حصل بها»[2].

ثانيًا: أسباب ذاتية اضطرارية، فإن العلم قد يحصل في قلب الناظر «بما يضطره الله إليه من العلم من غير اكتسابٍ منه»[3]؛ كالضَّرورات العقليَّة والحسيَّة والنَّقليَّة.

ثالثًا: أسباب خارجية، بما يقذفه الله في قلب الناظر «من النظر والاعتبار والاستدلال الذي ينعقد في قلبه»[4]، ومن أعظم الأسباب الخارجية لحصول العلم في القلوب الملائكة، كما أَنَّ الشياطين من أعظم الأسباب الخارجية المُضلِّلَة في تحصيل العلم، بل إن للملائكة والشياطين تأثيرًا بالغًا في الشُّعور العلمي للنفس، وحركتها الإرادية، «فالمَلَك يُلقي التصديق بالحق والأمر بالخير، والشيطان يُلقي التكذيب بالحق والأمر بالشر، والتصديق والتكذيب مقرونان بنظر الإنسان، كما أن الأمر والنهي مقرونان بإرادته»[5].

ولذلك يقول ابن تيميَّة: «العلم يحصل في النَّفس، كما تحصل سائر الإدراكات والحركات، بما يجعله الله من الأسباب، وعامة ذلك بملائكة الله تعالى، فإن الله سبحانه ينزل بها على قلوب عباده من العلم والقوة وغير ذلك ما يشاء»[6].

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٩/ ٢٨.

(٢) المصدر نفسه ٩/ ٣٤.

(٣) المصدر نفسه ٩/ ٢٨.

(٤) المصدر نفسه ٩/ ٢٨.

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٣٥.

(٦) المصدر نفسه ٤/ ٣١، وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٥١ ـ ٥٥٢.

والمقصود أن حصول العلم في القلب عَقِبَ النَّظَر في الدَّليل «سواء حصل بسببٍ من العبد؛ كنظره واستدلاله، أو بسببٍ من غيره، أو بدون ذلك، هو والأسباب التي بها حصل بقضاء الله وقدره، وهي من نعمة الله على عبده، فإن الله هو الذي مَنَّ بالأسباب والمُسبَّبات»[1].

افتقار الناظر إلى الدليل الهادي:

ولما كان حصول العلم في القلب، منوطًا في أوله وآخره بفضل الله ونعمته، تَبيَّنَ وجه افتقار الناظر إلى ما يُسمِّيه ابن تيميَّة بـ«الدليل الهادي»، المفيد للعلم، والمحقق للهدى، والسالم من المعارضات الشيطانية، والمراد به على العموم والإطلاق: دليل الوحيين الكتاب والسُّنَّة[2]، ويُعلِّل ذلك بأن «كل علم فلا بُدَّ له من هداية، وكل عمل فلا بُدَّ له من قوة، فالواجب أن يكون هو أصل كل هداية وعلم، وأصل كل نصرة وقوة»[3].

فمُجرَّد النَّظر في الدليل لا يفيد العلم، وليس كلُّ ناظر في الدَّليل يصل إلى الحق؛ لأن هناك عدة محاذير تكتنف نظر النَّاظر في الدليل، إذ قد تخطر «له بسبب ذلك النَّظر أنواع من الشُبُهَات يحسبها أدلة، لفرط تَعَطُّش القلب إلى معرفة حكم تلك المسألة، وتصديق ذلك التصور»[4]، والناظر في حقيقة أمره مثل: «المترائي للهلال، قد يراه وقد لا يراه لعشى في بصره، وكذلك أعمى القلب»[5].

وقد يكون المحذور نابعًا من الدليل نفسه، كأن يكون الدليل دليلًا مُضَلِّلًا والنَّاظر يعتقد صحته، أو قد تتضمن بعض مُقدِّماته باطلًا، أو قد تكون مُقدِّمَاته صحيحة، لكن تأليفها غير مستقيم وتركيبها باطل، وبذلك يقع النَّاظر في الاعتقاد الفاسد بصحة الدليل، وهذا النَّوع هو غالب شبهات أهل الباطل

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٩/ ٢٩.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٣٦.

(٣) المصدر نفسه ٢/ ١٩ ـ ٢٠.

(٤) المصدر السابق ٤/ ٣٦.

(٥) المصدر نفسه ٤/ ٣٧.

المخالفين للكتاب والسُّنَّة، من المتفلسفة والمتكلِّمين ونحوهم»[١].

وإذا كان النَّاظر مفتقرًا إلى الدليل الهادي، فهو أشد فقرًا إلى السَّلامة من المعارضات الشيطانية، فإنَّها قد تكون مانعة من الانتفاع بالدليل الهادي، ولهذا لا بُدَّ أن يأخذ الإنسان بأسباب التَّحرِّي والدِّقة، من حيث النَّظر وطلب الهداية باللجوء إلى الله ودعائه، فإن وقع في الخطأ بعد استكمال نظره واجتهاده، فهو معذور عند الله[٢].

أبرز المكاسب المنهجية للقول بنزول المعرفة:

من أعظم المكاسب المنهجية المترتِّبَة على القول بنزول المعرفة ثلاثة أمور:

الأول: بيان الوظيفة الرئيسة للباحث عن المعرفة، ألا وهي البحث عن الانسجام المعرفي، فإذا كانت أصول المعارف البشرية من الأعلى وليست من النَّفس ابتداءً، فوظيفة الفطرة المعرفية البناء الكاشف لا البناء المُؤسِّس المستقل، فعملية البحث المعرفي، عملية كشف عن الانسجام بين الفطرة والحقائق المعرفية الأخرى، وليست عملية إنشاء وبناء معارف على وجه الاستقلال، ذلك لأن كُلِّيَّات المعارف موجودة مُؤسَّسَة في نفس العارف، وجزئياتها مبثوثة في الواقع، وكل من كُلِّيَّات المعارف وجزئياتها راجع إلى مصدر واحد، وهو أصل «العلم الإلٰهي»، فوظيفة المعرفة هي الكشف عن ذلك الانسجام المعرفي، وترتيب المعرفة وتأليفها لتطابق الحق وتوافق الحقيقة، كما يشير إليه ابن تيميَّة بقوله: «العبد لما كان مخلوقًا مربوبًا مفطورًا مصنوعًا، عاد في علمه وعمله إلى خالقه وفاطره وربه وصانعه، فصار ذلك ترتيبًا مطابقًا للحق، وتأليفًا موافقًا للحقيقة، إذ بناء الفرع على الأصل، وتقديم الأصل على الفرع هو الحق، فهذه الطريقة الصحيحة، الموافقة لفطرة الله وخلقته ولكتابه وسُنَّته»[٣].

---

(١) المصدر نفسه ٤/ ٣٦.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٥٢، وانظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٣٧.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ٢٠.

فانحراف المعرفة عن مسارها الطبيعي الصحيح ـ وهو الكشف عن الانسجام ـ يُولِّد أنواعًا من الانحرافات المنهجية، مثل تطلب بناء معارف فطرية جديدة، وتفسير الواقع من خلالها، كما ينادي به «أرسطو» فيما نقله عنه «الرازي»، إذ يقول: «من أراد أن يشرع في المعارف الإلٰهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى»[1].

فالنُّزُوع إلى الانسجام المعرفي، والكشف عن تطابق الحقائق، تحقيقًا للوحدة المعرفية، يمثل نسقًا معرفيًّا رئيسًا في منهج ابن تيميَّة المعرفي، من خلاله تظهر رؤيته المعرفية وتَتَبَدَّى معالم منهجه المعرفي، كما نَبَّهتُ عليه سابقًا.

الثاني: افتقار العلوم العقلية والمعارف الفطرية إلى معارف الوحي والعلوم الإلٰهية، إذ يستحيل أن تكتمل المعرفة الدينية والخلقية إلا بمعارف الوحي، فالعقل ـ وإن كان شرطًا في المعرفة ـ مفتقر إلى الوحي الإلٰهي، ولا يصح استقلاله بالمعرفة عن الوحي، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «العقل شرط في معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، به يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلًّا بذلك... إن اتصل به نور الإيمان والقرآن، كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها...»[2].

ومن هنا ندرك ضلالات الفلسفة اليونانية في العلوم الإلٰهية، وأوهام الفلسفة الحديثة، في دورانهم على استغناء العقل عن الوحي، وإذا كان أصل العلوم الإلٰهية أساسًا للمعارف الفطرية والعقلية فلا وجود ـ إذن ـ لإمكانية التعارض بينهما، بل إننا عندئذٍ سنتجاوز المشكلة المعرفية الوهمية المتمثلة في تعارض العقل والنقل.

وهذا يتوافق مع النُّزُوع إلى الانسجام المعرفي، فقد كان من أهدافه

---

(١) أساس التقديس، الرازي، تحقيق: السقا، مكتبة الكلِّيَّات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٦هـ، ص٢٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/٣٣٨ ـ ٣٣٩.

المعرفية، في مشروعه الموسوم بـ«درء تعارض العقل والنقل»، «بيان أن الفطرة التي فطر الله عليها عباده، والعلوم الضرورية التي جعلها في قلوبهم، توافق ما أخبر به الرَّسول، من علو الله على خلقه ونحو ذلك، فالمعقول الضروري الذي هو أصل العلوم النظرية، موافق للأدلة الشرعية مُصدِّق لها، لا مناقض معارض لها»[1].

الثالث: التَّأكيد على أن المرجعية النِّهائية للمعرفة مرجعية متجاوزة، وليست مرجعية كامنة، إذ هي متجاوزة للطبيعة والإنسان، وليست كامنة فيهما؛ لأن المرجعية النِّهائية إلى الله سبحانه، وبه يُفسَّر الوجود والمعرفة، وبذلك يمكننا إدراك التَّمَايز بين المنظومة المعرفية الإسلامية، التي يمثلها في هذا البحث ابن تيميَّة، وبين المنظومة المعرفية الغربية الحديثة، التي تبدأ «بإعلان أنَّ مركز الكون كامن فيه، وليس متجاوزًا له»[2]، فالمرجعية النهائية ـ عندهم ـ في تفسير الوجود والمعرفة، كامنة في الكون لا خارجة عنه.

ومع اتِّفاقهم على تلك المرجعية النِّهائية الكامنة، فقد اختلفوا في تَمَثُّل تلك المرجعية، فكانوا على اتجاهين:

الأول: النَّزعة الإنسانية، التي تمركزت حول الإنسان، واستعاضت به عن الله، وجعلته المرجعية النهائية لتفسير الكون وجودًا ومعرفة، وصار العقل في ـ نظرها ـ قادرًا على «أن يصل إلى تفسير كُلِّي وشامل لهذا العالم، وأن يُولِّد المنظومات المعرفية والأخلاقية والجمالية اللازمة له ليسير حياته»[3].

الثاني: النَّزعة المادية المتمركزة حول الذات والطبيعة، فإنَّ مركز عالَمَيْهَا: المعرفي والوجودي، هو الطبيعة والمادة والمحسوس، فبها يفسر الكون وجودًا ومعرفة، وقد مَثَّلَت الفلسفة الحسية بكل مدارسها وتياراتها تلك النزعة المادية حَقَّ التمثيل، وكانت وما زالت مهيمنة بأطروحاتها على الفكر

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٣١٢.

(٢) إشكالية التحيُّز، مقدمة الدكتور عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. الثالثة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٦م، ١/ ٣٥.

(٣) العلمانية الجزئيَّة والشَّاملة، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢م، ١/ ٢٦٦.

الغربي منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم[١].

نظرية المعرفة الصَّاعدة:

القول بنزول المعرفة ـ عند ابن تيميَّة ـ فَارِقٌ منهجي بين «المنهاج النبوي الإيماني العلمي الصَّلاحي، والمنهاج الصَّابئي الفلسفي، وما تَشَعَّبَ عنه من المنهاج الكلامي والعبادي المخالف لسبيل الأنبياء وسُنَّتهم»[٢].

لقد تبنَّت تلك المناهج المعرفية، النظرية القائلة: بأن المعرفة صاعدة لا نازلة، وخالفت بذلك النهج المعرفي المؤسَّس على فطرة الله وخلقته، وكتابه وسُنَّته، وأصدق من يعبر عن تلك المناهج في زمن ابن تيميَّة، منهجان: المنهج الفلسفي والمنهج الكلامي، تجمعهما رؤية منهجية مشتركة، حول سير المعرفة البشرية.

حَلَّلَ ابن تيميَّة تلك الرؤية المنهجية المشتركة، واصفًا إياها بـ«الطريقة الفلسفية الكلامية»، تلك الطريقة التي تجعل النَّفس البشرية مركزًا للمعرفة ومبتدأ لها، فهي تمارس أشبه ما يكون بالتَّمَرْكُز المعرفي حول الذَّات، الذي تتابعت عليه التيارات الفلسفيَّة «الغنُّوصِيَّة»[٣]، وبهذا الملمح يمكن فهم مناسبة وصف ابن تيميَّة أصل تلك المناهج بـ«الصابئي»؛ لأن «الصَّابِئة»[٤]، من أشهر الديانات المتأثرة بالغنُّوص، بل كانت مركزًا رئيسًا من مراكزها الثَّقافيَّة في العالم.

فابتداءُ المعرفة من النَّفس البشرية لا من الله، هو ما مَيَّز الطريقة الفلسفية

---

(١) انظر: المصدر السابق ١/ ٢٣٠ ـ ٣٢٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ١٥.

(٣) **الغنوصية**: أصلها كلمة يونانية تعني: «المعرفة»، ثم أصبحت تعني: التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، وهي اتجاه عريض تفرعت منه أنواع من الفلسفات والتيارات، انظر: نشأة الفكر الفلسفي، النشار ١/ ١٨٦.

(٤) **الصابئة**: ديانة قديمة، في «حران» كانوا أهل دعوة إبراهيم الخليل، وهم نوعان: صابئة حنفاء، وصابئة مشركون، يعظمون الكواكب والهياكل، انظر: الملل والنحل، الشهرستاني ٢/ ٥٧، ولابن تيميَّة تحقيق في تعريفهم، انظر: الرد على المنطقيين، ص٤٩٩ ـ ٥٠١.

الكلامية، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «أما الطَّريقة الفلسفية الكلامية: فإنهم ابتدءوا بنفوسهم، فجعلوها هي الأصل الذي يُفرِّعون عليه، والأساس الذي يبنون عليه، فتكلَّموا في إدراكهم للعلم: أَنَّه تارة يكون بالحس، وتارة بالعقل، وتارة بهما»[1].

والبناء المعرفي ـ عندهم ـ بِتَأَسُّسِه على الإدراك العقلي والحسي الضروري، يستهدف ثلاثة أنواع من المعارف: المعارف الطبيعية، والمعارف الحسابية، والمعارف الخلقية، وقد اتفق المنهجان: الفلسفي والكلامي على جعل المعارف الطبيعية والحسابية أصلًا معرفيًّا لسائر العلوم، «ولهذا يُمثِّلُون ذلك في أصول العلم والكلام بأن الواحد نصف الاثنين، وأن الجسم لا يكون في مكانين، وأن الضِّدَّين ـ كالسَّواد والبياض ـ لا يجتمعان»[2].

فهم في سيرهم المنهجي في تصاعد، يبتدئون من الضرورات العقلية أو الحسية ـ التي يجعلونها أصل المعارف البشرية ـ وينتهون بالعلم الإلٰهي أو علم ما بعد الطبيعة، ولهذا فإن «أكثر المُصنِّفين في الفلسفة ـ كـ«ابن سينا» ـ يبتدئ بالمنطق ثم الطبيعي والرياضي، أولًا يذكره، ثم ينتقل إلى ما عنده من الإلٰهي، وتجد المُصنِّفين في الكلام يبتدئون بمقدِّماته في الكلام: في النظر والعلم والدليل ـ وهو من جنس المنطق ـ ثم ينتقلون إلى حدوث العالم وإثبات مُحدِثه»[3].

وفيما اتفقوا عليه وأَصَّلوه من المعارف، تضييق للنَّسَق المعرفي، وتهوين لبناء المعرفة؛ لأنها ـ كما يصفها ابن تيميَّة ـ من الأمور السفلية قليلة الفائدة[4]، ومع اتفاقهم على تلك الرؤية المنهجية المشتركة، فإنهم يختلفون في نوعية البناء والهدف المعرفيين، ففي حالة صعودهم المعرفي الاستدلالي من تلك المعارف إلى إثبات القضايا العلوية، يتميَّز المنهج الكلامي عن المنهج الفلسفي.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ٢٠.

(٢) المصدر نفسه ٢/ ٢٠ ـ ٢١.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ٢٣.

(٤) انظر: المصدر السابق ٢/ ٢١.

فهدف المنهج الكلامي إثبات صانع العالم، وصدق النبوة، ثم يُرتِّبُون على ذلك مصدرية الوحي الإلهي للمعرفة، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «أمَّا المتكلِّمة المُتبِّعون للنُّبُوات: فغرضهم في الغالب، إنما هو إثبات صانع العالم والصفات، التي بها تثبت النُّبوة على طريقهم، ثم إذا أثبتوا النُّبوة: تَلقَّوا منها السمعيات، وهي الكتاب والسُّنَّة والإجماع، وفروع ذلك»[١].

وأما طريقة المتفلسفة، فالطبيعيون منهم ينطلقون من المعارف الطبيعية صعودًا إلى إثبات حقائق الأفلاك وأحوالها، وأما المتألِّهون منهم فيصعدون بذلك إلى إثبات واجب الوجود والعقول والنفوس[٢].

وقد نقد ابن تيميَّة الطريقة الفلسفية الكلامية من جهتين:

الأولى: جهة المقاصد، فإن تلك الطريقة تَتَوجَّه إما إلى إثبات الضرورات؛ كإثبات صانع العالَم عند المتكلِّمين، وفي هذا إضعاف لضرورته، إذ لازم الاستدلال عليه أن يكون نظريًّا، والنَّظَري مستلزم للشَّك قبل إثباته، وإما تَتَوجَّه - كما هو الشأن عند المتفلسفة - إلى ما لا يفيد إلا قليلًا، كإثبات واجب الوجود أو الوجود المطلق الذهني الذي لا وجود له في الخارج، أو تتطلَّب إثبات مثاليات لا حقيقة لها؛ كإثبات العقول والنفوس، ومنها نظرية العقول العشرة، وغاية مقاصدهم المعرفية مُجرَّد الإقرار والاعتراف بوجود الله.

الثانية: جهة الوسائل، فإن مُقدِّمات تلك الطريقة فيها من التعقيد والطول الاستدلالي، ما يجعلها مشتبهةً عرضة للنِّزَاع، وخَفِيَّةً لا يُدركها إلا طبقة الأذكياء من الناس، وهي بعيدة كل البعد عن الفطرة، فمقاصدهم لا تَتَأَتَّى على طريقتهم إلا بعد جهد جهيد وتعب وكدٍّ ذهني، وأصدق وصف لها ما قاله ابن تيميَّة: «هي لحم جمل غث، على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل»[٣]، وكل هذا جارٍ على حساب المقاصد المعرفية

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٢٢.

الواجبة والمحمودة، التي يهملونها، وهي مقاصد العمل لله، كعبادته.

وهذا ما أدى بهم إلى التَفَكُّك والتعارض الاستدلالي، وتضييق الأَنْسَاق المعرفية، واحتكار الحقائق العلمية، وفي بيان ذلك يقول ابن تيميَّة: «... لهذا لا يَتَّفِق منهم اثنان رئيسان على جميع مقدِّمات دليل إلا نادرًا، فكل رئيس من رؤساء الفلاسفة والمتكلِّمين: له طريقة في الاستدلال تخالف طريقة الرئيس الآخر، بحيث يقدح كلٌّ من أتباع أحدهما في طريقة الآخر، ويعتقد كلٌّ منهما أن الله لا يعرف إلا بطريقته...»(١).

وقد ضرب ابن تيميَّة على تنازعهم واضطرابهم في وسائلهم المعرفية بما وقع عند المتكلِّمين، إذ يقول: «... مثال ذلك: أن غالب المتكلِّمين يعتقدون أن الله لا يعرف إلا بإثبات حدوث العالَم، ثم الاستدلال بذلك على مُحدِثه، ثم لهم في إثبات حدوثه طرق، فأكثرهم يستدلُّون بحدوث الأعراض، وهي صفات الأجسام، ثم القدرية من المعتزلة وغيرهم، يعتقدون أن إثبات الصانع والنُّبوة لا يمكن إلا بعد اعتقاد أن العبد هو المُحدِث لأفعاله، وإلا انتقض الدَّليل، ونحو ذلك من الأصول التي يخالفهم فيها جمهور المُسلمين.

وجمهور هؤلاء المتكلِّمين المستدلين على حدوث الأجسام بحدوث الحركات، يجعلون هذا هو الدليل على نفي ما دل عليه ظاهر السَّمعيات، من أَنَّ الله يجيء وينزل ونحو ذلك، والمعتزلة وغيرهم يجعلون هذا هو الدليل على أن الله ليس له صفة، لا علم ولا قدرة ولا عزة ولا رحمة، ولا غير ذلك؛ لأن ذلك بزعمهم أعراض تدل على حدوث الموصوف»(٢).

وقد لَخَّص ذلك النَّقْد المركب من جهتي الوسائل والمقاصد، مُبيِّنًا عدم موافقتهم للطريقة القرآنية، لا في الوسائل، ولا في المقاصد، مُعلِّلًا بقوله: «فإن الوسيلة القرآنية قد أشرنا إلى أنها فطرية قريبة، موصلة إلى عين المقصود، وتلك قياسية بعيدة، ولا توصل إلا إلى نوع المقصود لا إلى عينه.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٢٢ ـ ٢٣.

وأما المقاصد؛ فالقرآن أخبر بالعلم به والعمل له، فجمع بين قوتي الإنسان العلمية والعملية، الحسية والمركبة، الإرادية والإدراكية والاعتمادية، القولية والعملية... والطريقة الكلامية إنما تفيد مُجرَّد الإقرار والاعتراف بوجوده، وهذا إذا حصل من غير عبادة وإنابة كان وَبَالًا على صاحبه»[1].

فالطريقة الفلسفية الكلامية ـ أعني بها: الصُّعود بالمعرفة من الأدنى إلى الأعلى ـ لها أثرها المنهجي البالغ في علومهم ومعارفهم، من تلك الآثار ما درج عليه المُتكلِّمون الأصوليون في أصول الفقه كـ«الرازي»، حيث لم يقرروا المبادئ الأصولية، إلا بعد الصُّعود المعرفي إلى العلم الأعلى في نظرهم، وهو الوجود ولواحقه.

وقد طُبِّقَت هذه الطريقة المنهجية على باقي علومهم؛ كالطب والحساب، غير أن الخطأ العلمي الكبير الذي وقعوا فيه، هو جعلهم «العلم الإلٰهي» الذي هو أعلى العلوم، جزءًا من أجزاء ما يُسمُّونه بالعلم الأعلى الناظر في الوجود ولواحقه، وهذا على حَدِّ تعبير ابن تيميَّة «منشأ الضَّلال القياسي»[2].

فالعلم الأعلى عندهم هو علم ما بعد الطبيعة «الميتافيزيقا الوجودية»، وهو النظر في الوجود ولواحقه، وهو منتهى علمهم، إليه تصعد المعرفة، والحق أن العلم الأعلى هو «العلم الإلٰهي» المتعلِّق بوجود الله وربوبيته وألوهيته، ومنه تبدأ المعارف نازلة[3].

من آثار القول بصعود المعرفة:

لقد بالغ ابن تيميَّة في تأكيد نزول المعرفة، ونقد صعودها، وأفرد لها فصلًا، وصفه بأنه «عظيم القدر جدًّا»[4]، وختمه بجملة قال فيها: «... فَتَدبَّرْ طرق العلم والعمل، ليتميَّز لك طريق أهل السُّنَّة والإيمان من طريق أهل

---

(١) المصدر نفسه ٢/ ١٢ ـ ١٣.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٨٦ ـ ٨٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٨٦ ـ ٩١.

(٤) المصدر نفسه ٢/ ١٥، الحاشية رقم (١).

البدعة والنفاق، وطريق العلم والعرفان من طريق الجهل والنُّكران»[1]، وذلك لما يترتب على «نظرية صعود المعرفة» من انحرافات منهجية وعقدية وسُلوكية، أهمها ـ باختصار ـ ما يلي:

أولًا: القول باستقلاليَّة العقل عن الوحي، أو النُّزُوع إلى هذا المبدأ دون التصريح باستقلاليَّة العقل، إذ حقيقة جعل العقل مبدأ للمعارف تسييدٌ له، وإضفاءٌ للحاكميَّة المعرفية عليه، وقد نَبَّه ابن تيميَّة إلى ذاك الانحراف في مواضع عدة، منها ما كان في سياق تنبيهه على خطأ طريقي النظر والعمل، إذ يقول: «وقد وقع الخطأ في الطريقين، من حيث: أُخِذَ كُلٌّ منهما أو مجموعُهما مُجرَّدًا في الابتداء عن الإيمان بالله وبرسوله...»[2].

أما الفلاسفة فقد أعلَنوا صراحة باستقلال العقل عن الوحي، وأسَّسُوا على ذلك نظريات فلسفيَّة كثيرة، مثل نظرية «حي بن يقظان»[3]، التي تقرر إمكانيَّة استغناء العقل عن الوحي، وأما بعض المُتكلِّمين ـ وإن اعترفوا بمصدريَّة الوحي في المعرفة نظريًّا ـ ينزعون إلى استقلاليَّة العقل عمليًّا، ولذلك يقول ابن تيميَّة عن منهج المتكلِّمين: «... يجعلون العقل وحده أصل علمهم، ويفردونه، ويجعلون الإيمان والقرآن تابعين له، والمعقولات عندهم هي الأُصول الكُلِّيَّة الأَوَّليَّة المستغنية بنفسها عن الإيمان والقرآن»[4].

هذا التَّردُّد بين النظري والعملي في استقلالية العقل، أنشأ عندهم مشكلة تعارض العقل والنقل، ولذلك فإنه لا وجود لهذه المشكلة في أدبيَّات المتفلسفة العلمية؛ لأَنَّهم ينادون صراحة باستقلال العقل ـ كما سأشير إليه في

---

(١) المصدر نفسه ٢/ ٢٤.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٦٠.

(٣) **حي بن يقظان**: قصة رمزية، ترمز إلى العقل الإنساني المتحرر من كل سلطة ومعرفة سابقة، هدف منها الفيلسوف «ابن طفيل» إلى بيان اتفاق الدين والفلسفة، وإمكانية اهتداء العقل إلى نفس الحقائق التي جاء بها الدين. انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي ١/ ٧٥.

(٤) المصدر نفسه ٣/ ٣٣٨.

موضعه من الدراسة ـ فلا ضمان لعدم استقلاليَّة العقل عن الوحي، إلا بالقول بالمعرفة النَّازلة.

ثانيًا: إخضاع الحقائق الشرعية إلى حكم العقل المُجرَّد، والأمثلة على ذلك كثيرة، أبرزها التفسير الفلسفي للنُّبوة، حيث فَسَّروا حقيقة النُّبوة تفسيرًا عقليًّا، داخل نَسَقٍ مُنفتح، يمكن من خلاله إدراك النُّبوة، إذا تحققت الشُّروط الموضوعية الممكنة للبشر.

ثالثًا: إذا أَمْكَنَ الاستغناء بالعقل عن الوحي ـ في نظر تلك الطريقة ـ فإنه يمكن كذلك الاستغناء بالقوة النفسيَّة عن الله، فقد جعل المُتفلسفة ـ كابن سينا وغيره ـ للنُّفُوس تأثيرًا في عنصر العالم، وفَسَّرُوا خوارق العادات والمعجزات على ضوئها[1]، وبذلك استغنوا عن دعاء الله، وعن حاجتهم إلى الله[2]، فما دام أنهم استغنوا عن الله معرفيًّا، فقد استغنوا عنه وجوديًّا.

---

(١) انظر: الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، تحقيق: سيد عباس الجليبي ورفيقه، أضواء السلف، الرياض، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م، ص١٩٣.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/٥٢٦.

رَابِعًا: افْتِقَارُ المَعْرِفَةِ إِلَى الوَحْيِ الإلهي

كما أن الوجود يرد إلى الله فكذلك المعرفة، فمن الله تبتدئ المعارف والعلوم، وإليه تنتهي ـ كما سبق بيانه ـ فهو الذي خلق وعلَّم، قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العلق: ١ ـ ٥].

فالله قد وهب للبشريَّة العلم والمعرفة، إمَّا هبة بلا واسطة كالمعارف الضرورية، وإما بواسطة الأنبياء، وذلك وحيه الذي بَلَّغَه أنبياؤه لهداية البشرية علمًا وعملًا، فالوحي الإلٰهي مِنَّةُ الله المعرفية على خلقه، والمراد به «إعلام من الله سبحانه لنبيِّه عليه الصلاة والسلام علمًا لا يحصل للإنسان بحسه ولا بعقله»[1]، سواءٌ أكان هذا الإعلام عن طريق كلام الله الذي بلغه جبريل عليه السلام، أم عن طريق الإلهام والنفث في الرَّوع، وسواءٌ أكان متمثلًا في القرآن أم في السُّنَّة.

وإذا كانت معارف البشر وعلومهم مفتقرة إلى «العلم الإلٰهي»، الذي يعد أصل العلوم والمعارف ـ كما بُيِّنَ سابقًا ـ فهي أيضًا مفتقرة إلى الوحي الإلٰهي، باعتباره جزءًا من العلم الإلٰهي الموهوب، فإن الإنسان عاجز بعقله وحِسِّه عن أن يفي بمتطلَّبات المعرفة في العلم والاعتقاد الدِّيني، وفي العمل

(١) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، الكتاب الثالث: أصل المعرفة وطرقها وأنواعها، راجح عبد الحميد الكردي، ص٢٢٩.

والتَّشريع الاجتماعي؛ لأنه مقيَّد بحسه الضيق، وبمحدودية طاقته العقلية، فهو بحاجة ماسَّة إلى طريق آخر للمعرفة، ينسجم مع عقله وحسه وسائر نزعاته الفطرية، فالفطرة البشرية ـ على حَدِّ تعبير ابن تيميَّة ـ «مُكمَّلة بالفطرة المُنزَّلة، فإن الفطرة تعلم الأمر مجملًا، والشريعة تفصله وتبيِّنه، وتشهد بما لا تستقل الفطرة به»[1].

فلا ريب في الضرورة المعرفية للوحي الإلٰهي؛ لأن المعرفة البشرية مفتقرة بحسب طبيعتها إلى أمرين:

الأول: أصل معرفي صادق معصوم، يمدها بالقضايا والمعارف الصحيحة التي تعجز عنها.

والثاني: معيار معرفي، وميزان توزن به آراء البشر ومواقفهم المعرفية، فهي بحاجة مُلِحَّة إلى حِرْزٍ معرفي، وهداية ربانية، تُحرِّرُها من الأَغلاط والأوهام المعرفية، التي تعرض لمعارف البشر.

ولا يَفِي بهذا الاحتياج المعرفي إلا «الوحي الإلٰهي» المعصوم في أخباره وأحكامه، فهو مصدر العلم النافع، ومعيار الحق الصادق، ويشير ابن تيميَّة لهذا المعنى، قائلًا: «أما الشَّرع فهو في نفسه قول الصادق، وهذه صفة لازمة له، لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن، ولهذا جاء التنزيل بِرَدِّ الناس عند التنازع إلى الكتاب والسُّنَّة...»[2].

فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام أكثر الناس قدرة وكفاءة على هداية الناس، وإشباع الفطر علمًا وعملًا، ببيانهم المعارف والحقائق الشرعية، وإبرازهم الحقائق العقلية الصَّادقة، بما تعجز عنه كل المدارس والمناهج التي تَدَّعِي العقلانية، وهذا ما أَكَّدَه ابن تيميَّة، ففي سياق مقارنته بين معارف الفلاسفة وعلومهم، وبين معارف الأنبياء وعلومهم، يقول: «أما ما جاءت به الأنبياء، فلا يعرفه هؤلاء ألبتة، وليسوا قريبين منه، بل كفار اليهود والنصارى

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/٤٥.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/١٤٦.

أعلم منهم بالأمور الإلٰهية، ولَسْتُ أعني بذلك ما اختص الأنبياء بعلمه من الوحي الذي لا يناله غيرهم، فإن هذا ليس من علمهم ولا من علم غيرهم، وإنما أعني العلوم العقلية التي بيَّنها الرسل للناس، بالبراهين العقلية في أمر معرفة الرَّب وتوحيده، ومعرفة أسمائه وصفاته، وفي النبوات والمعاد، وما جاءوا به من مصالح الأعمال التي تورث السعادة في الآخرة...

فهذه العقليات الدينية الشرعية الإلٰهية هي التي لم يشتموا رائحتها، ولا في علومهم ما يدل عليها، وأما ما اختصت الرسل بمعرفته وأخبرت به من الغيب فذاك أعظم من أن يذكر في ترجيحه على الفلسفة...»[1].

ويظهر الافتقار المعرفي للوحي الإلٰهي، في المعرفة الإلٰهية الغيبية التفصيلية، فالوحي الإلٰهي وحده هو الذي يملك كشف تلك الحقائق الغيبية التفصيلية، ولذلك فإن من أقصى الوحي من ميدان المعرفة، وقع في أوهام وخرافات ميتافيزيقيَّة، تتعلَّق بالمعرفة الإلٰهية، كما هو الواقع في رُؤية الفلاسفة الإلٰهيين، ولذلك فإنَّ الأنبياء إنما بعثوا بالبيِّنات والهدى، ببيان الأدلة العقلية على الحقائق الشرعية، وهداية الناس بإخبارهم بالغيب، الذي تعجز عقول البشر عن إدراكه بدون أخبار الأنبياء[2].

لكن ابن تيميَّة يُنبِّه في هذا السِّياق، إلى أن إخبار الرسل الناس بما تعجز عقولهم عن إدراكه من الحقائق الغيبية، ليس من قبيل الإخبار بمحالات العقول، وإنما هو إخبار بمحارات العقول، فهم لا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته ويحار في إدراكه[3]، فإنه يستحيل على العقل أن يكون دليلًا مستقلًّا في تفاصيل الأمور الإلٰهية واليوم الآخر[4].

فلا طريق للمعارف الدينية والعلوم الإلٰهية التفصيلية إلا «الوحي

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٣٨ ـ ٤٣٩.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/٢٠٦.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٧/٣٢٧.

(٤) انظر: المصدر نفسه ١/١٨٧.

الإلهي»، والرسل عليهم الصلاة والسلام مؤتمنون على ذلك؛ **لأنهم أعلم بالحقائق، وأقدر على البيان، وأسلم في إرادتهم لهداية الناس**، وفي ذلك يقول: «. . . قد يكون عِلْمٌ من غير الرسول، لكن في أمور دنيوية، مثل: الطب والحساب والفلاحة والتجارة، وأما الأمور الإلهية والمعارف الدينية، فهذه العلوم فيها مأخذه عن الرسول، فالرسول أعلم الخلق بها، وأرغبهم في تعريف الخلق بها، وأقدرهم على بيانها وتعريفها، فهو فوق كل أحد في العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاث بها يتم المقصود. . .»[1].

وبسبب تلك الصِّفات الثلاث ـ العلم والقدرة والإرادة الحسنة ـ كانت دلالات أخبار نصوص الوحي في نظره أعظم يقينًا من دلالات الحس والعقل، وفي ذلك يقول: «. . . عِلْمُنَا بثبوت جميع ما أخبر به، أعظم من علمنا بكل فردٍ فردٍ من علومنا الحسية والعقلية، وإن كنا جازمين بجنس ذلك، فإن حسنا وعقلنا قد يعرض له من الغلط ما يقدح في بعض إدراكاته كالشُّبَه السوفسطائية، وأما خبر الله ورسوله فهو صدق، موافق لما الأمر عليه في نفسه، لا يجوز أن يكون شيء من أخباره باطلًا، ولا مخالفًا لما هو الأمر عليه في نفسه. . .»[2].

وكما أن نصوص الوحي أعظم يقينًا في الأخبار، فهي أيضًا أحسن بيانًا في الأحكام، «فإن الله سبحانه بعث محمدًا ﷺ بجوامع الكلم، فالكلم التي في القرآن جامعة محيطة، كُلِّيَّة عامة لما كان متفرقًا منتشرًا في كلام غيره، ثم إنه يُسمِّي كل شيء بما يدل على صفته المناسبة للحكم المذكور المبيَّن، وما يُبيِّن وجه دلالته»[3].

من الآثار المنهجية لعزل الوحي عن ولايته المعرفيَّة:

فإقصاء الوحي من ميدان المعرفة، وعزل الله ورسوله عن ولايتهما

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ١٣٦.
(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٢٥٥.
(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ١٣٣.

المعرفية[1]، أو تفريغ الوحي من مضمونه، يوقع الباحث ـ كما يشير إليه ابن تيميَّة ـ في قبول إحدى المناهج الفكرية المعرفية، التي كانت مسيطرة على الساحة العلمية في زمنه، أعني بها: المناهج الفلسفية، سواءٌ أكانت أرسطية، أم باطنية، أم صوفية، والمناهج الكلامية، سواء أكانت اعتزالية أم جهمية، فكل تلك المناهج وأمثالها، تتفق على نقض أصل العلم والمعرفة والإيمان، الذي ينص على «أنَّ رسول الله ﷺ بَيَّنَ جميع الدِّين أصوله وفروعه، باطنه وظاهره، علمه وعمله»[2].

فالمناهج الفلسفية تصنف النبوة في باب «التخيلات» لا في باب «الحقائق»، على اختلاف بينهم، إذ منهم من يجعل التخيل في علم النبي وخطابه، فالأنبياء ـ في نظر هؤلاء ـ لا يمكنهم معرفة حقائق العلوم الإلٰهية، بل المعرفة تنتهي ـ بزعمهم ـ إلى الفيلسوف، ومنهم من يجعل التخييل في خطاب النبي لا في علمه، فالرسل ـ عندهم ـ تعلم الحقائق لكن لم يبينوها، بل خاطبوا الجمهور بالتخييل، فخاصية النبوة ـ عندهم ـ التخييل إما في العلم، وإما في الخطاب[3].

فالمعرفة الفلسفية ـ عند تلك المناهج ـ تقابل معرفة الوحي، الأولى مصدر البراهين اليقينية، والثانية مصدر التخييل[4]، ولذلك فسروا النبوة تفسيرًا مناقضًا لحقيقته، على مقتضى رؤيتهم الوجودية وعلومهم المنطقية، فالنبوة ـ عندهم ـ من فيض العقل الفعَّال[5]، يفيض على روح النبي عند استعداد نفسه لذلك، ومن هنا كانت النبوة ـ عندهم ـ مكتسبة، إذ كل من استعدَّ نفسيًّا لفيض العقل الفعَّال، من حيث القوة العقلية، والقوة الخيالية، والقوة النفسية، التي

---

(١) انظر هذا التعبير ومثله عند ابن تيميَّة: الرسالة الصفدية، ص٢٩٢، والدرء ٥/ ٣٤٥، ٣٥٦.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ١٥٥.

(٣) انظر: المصدر السابق ١٩/ ١٥٦.

(٤) انظر: تحصيل السعادة، الفارابي، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٥هـ، ص٤٠.

(٥) **العقل الفعال**: في اصطلاح المتفلسفة ما كان عقلًا مفارقًا للمادة، يكون فوق العقل الإنساني، تفيض عنه الصور على عالم الكون والفساد. انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ٢/ ٨٦.

تؤثر في العالم، حصلت له النبوة[١].

وقد كشف ابن تيميَّة حقيقة تفسيرهم النبوَّة، وناقشهم في مواطن كثيرة من كتبه النَّقدية[٢]، وأظهر تأثر بعض النظار من المتكلِّمين بهذا التفسير الفلسفي للنبوة؛ كـ«الغزالي» و«الرازي»[٣].

حاولت تلك المناهج الفلسفية تفكيكَ علوم الوحي، وشَرْخَ تعاليمه، فأقروا العمليات، وكذبوا بالعلميات، «فالشرائع الظاهرة أقروها ولم يتأوَّلوها، لكن قد يقولون: إن بعضها يسقط عن الخاصة، ودخل معهم في هذا طائفة من متصوفة الفلاسفة؛ كابن عربي وابن سبعين وغيرهما، وأما العلميَّات فتأوَّلوا بعضها؛ كاللوح... والقلم... وتأولوا الملائكة ونحو ذلك»[٤].

فالوحي - في نظرهم - لا علاقة له بالمعرفة البرهانية العلمية، بل يمكن الاستفادة منه في المبادئ العملية غير البرهانية، كالأخلاق، والسياسة المنزلية والمدنية، ولذلك فإن كثيرًا منهم يُعظِّم الأنبياء، من جهة قدرتهم على إصلاح المجتمعات في الأمور العملية، وأما مرجع التحقيق في الأمور العلمية، فهو الفلسفة والفلاسفة[٥].

وأما المناهج الكلامية، فقد كان إقرارها بمصدرية الوحي المعرفية إقرارًا نظريًّا، في كثير من المطالب العلميَّة، إذ فَرَّغت الوحي من بعض مضامينه وعارضت به العقل، وشاركت تلك المناهجَ الكلاميَّةَ في ذلك الموقف

---

(١) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، تحقيق: البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط. الخامسة، ١٩٨٦م، ص٥٥، ٦١، ٦٣، والنجاة ابن سينا، تحقيق: محيي الدين صبري الكردي، ط. الثانية، القاهرة، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م، ص٣١٠ - ٣١٤ وغيرهما.

(٢) انظرعلى سبيل المثال: النبوات، تحقيق: عبد العزيز الطويان، أضواء السلف، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ١/ ٥٠٤ - ٥٠٦، وشرح الأصبهانية، ص٥٧٣ - ٥٧٩، والدرء ١٠/ ٢١٧ - ٢١٨، والجواب الصحيح ٥/ ٣٤٤، مجموع الفتاوى ٤/ ٩٨ - ١٠٠، ٩/ ١٦، ١١/ ٢٣٢ - ٢٣٥، والرد على المنطقين، ص٣٢٢، ٥١٧ - ٥١٨.

(٣) انظر: النبوات ٢/ ٩٤١، وشرح الأصبهانية، ص٥٧٩.

(٤) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٢٦.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ١٥٩ - ١٦٠ والدرء، ابن تيميَّة ٩/ ٣٣٣، والرد على المنطقيين، ص٤٨٦ - ٤٨٩.

المعرفي من الوحي، بعضُ المناهج المعتدلة، من الصوفية والباطنية والفلاسفة، وفي بيان ذلك يقول ابن تيميَّة في سياق حكايته مواقف المناهج والمدارس من الوحي الإلٰهي: «وآخرون يعترفون بأن الرسل علموا الحق وبيَّنوه، ولكن يقولون: لا يمكن معرفته من كلامهم، بل يعرف بطريق آخر، إما المعقول عند طائفة، وإما المكاشفة عند طائفة، إما قياس فلسفي، وإما خيال صوفي، ثم بعد ذلك ينظر في كلام الرسول، فما وافق ذلك قُبِل، وما خالفه إما أَنْ يُفوَّض، وإما أن يُؤَول، وهذه طريقة كثير من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة، وهي طريقة خيار الباطنية والفلاسفة الذين يُعظِّمون الرسول، وينزهونه عن الجهل والكذب، لكن يدخلون في التأويل»[1].

وتفريغ المُتكلِّمين الوحي من مضمونه، يتمثل في تشكيكهم في ثبوت النص، ومن ذلك إخراجهم أحاديث الآحاد من دائرة الاحتجاج على الاعتقاد، وفي تشكيكهم من جهة المعنى في تعيين مراد الإلٰه أو الرسول من النص، ولا ريب أن هذا الموقف ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ عمدة كل زنديق ومنافق، وعين الطَّعْن في نفس النبوة[2].

وقد ناقش ابن تيميَّة الرازي ـ أحد كبار نُظَّار المتكلِّمين ـ في ادِّعائه ظنية الأدلة السمعية، وتقريره بأن المحكم من النُّصوص هو ما وافق العقل، والمتشابه ما عارضه العقل، وقام بنقض تلك الدعوى في مواضع من كتبه، أجمعها ما كان في كتابه «بيان تلبيس الجهمية»[3]، مؤكِّدًا ـ في سياق نقضه تلك الدعوى ـ أَنَّ حقيقة ومضمون ولازم تلك الدعوى جَحْدُ الرسالة، وإقصاء الوحي الإلٰهي من ميدان المعرفة، وتعطيل هداية الرسول للناس[4]، ولذلك قَلَّ تعظيم المتكلِّمين لنصوص الوحي، إذ جعلوها تابعة لعقولهم، ولما يدعونه من الإجماعات، فإن عمدتهم في السمعيات الإجماع، المستند إلى ظنونهم

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/١٥٦.

(٢) المصدر نفسه ٤/٨٩.

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٧٠ ـ ٥٣٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٩١.

العقلية، لا إلى النقل المصدق[1].

ويزاد الأمر إساءة حينما تضطرب بعض مناهج المتكلِّمين ـ لا سيَّما الأشاعرة ـ في تحقيق من هو النبي؟ وفي عدم القدرة العلمية على التمييز بين الأنبياء من جهة، وبين السحرة من جهة أخرى[2]، فالأشاعرة ـ لا سيَّما المتأخرين منهم ـ لم يحققوا أصل النَّجَاة والسعادة، وهو الإيمان بالنبوة، فاضطرب عليهم باب الهدى والضلال، ولم يكن للنبوة في قلوبهم من العظمة ما يجب لها، وعَطَّلوا الاستدلال بها على الأمور العلمية الخبرية[3].

وكل تلك المناهج الفلسفية والكلامية، وإن اختلفت في مواقفها الإيمانية بالوحي، فإنها متقاربة في مواقفها المعرفية، إذ تشترك في إفساد طرق المعرفة، الحس والعقل والسمع أو النقل، فالمتفلسفة عمدتهم المعرفية العلوم العقلية، والمتكلِّمون أصول علمهم الحسيات، وكل منهما أفسد طرق المعرفة، انطلاقًا من أصولهم المعرفية، هذا ما أكده ابن تيميَّة، وهو ملحظ دقيق، يَنُمُّ عن معرفة وافية، وملكة منهجية[4]، ستأتي الإشارة إليها لاحقًا ـ إن شاء الله ـ في تضاعيف الدراسة.

راعى ابن تيميَّة في خطابه النقدي، اختلاف المذاهب والمناهج والمدارس في الموقف من الوحي الإلٰهي، فإن منها من تنكر النبوة أصلًا، ومنها من تقر بجنس النبوة، لكن تكذب بأنبياء معينين، وذلك مثل المشركين من أهل الكتاب، ومنها من تقر بالرسل جملة، لكن لا تؤمن بما يجب من حقيقة إرسالهم، وهؤلاء هم المتفلسفة أهل التخييل، والمتكلِّمون أهل التأويل والتفويض[5].

---

(١) انظر: النبوات، ابن تيميَّة ١/٤٧٧ ـ ٤٧٩، ٥٩١ ـ ٥٩٤، الدرء، ابن تيميَّة ٥/٣٩٠ ـ ٣٩١.
(٢) ناقشهم ابن تيميَّة في تلك المسائل في عدة مواضع من كتبه أشملها كتاب النبوات.
(٣) انظر: النبوات، ابن تيميَّة ١/٥٠٧.
(٤) انظر: المصدر نفسه ٢/١٠٩٥ ـ ١١٠٣.
(٥) انظر: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/٥١٧ ـ ٥٢١، وانظر: النبوات، ابن تيميَّة ١/٦١١ و٢/٦٤٥ ـ ٦٤٩.

وبناءً على ذلك فإن خطاب ابن تيميَّة النقدي يختلف باختلاف موقف الخصوم من الوحي والنبوة، فبنية الخطاب النقدي لابن تيميَّة في كتابه «الجواب الصحيح لمن بَدَّل دين المسيح»، يختلف عن خطابه النقدي في كتابه «النبوات»، أو «شرح الأصبهانية»، أو «الصفدية».

الإيمان بمصدرية الوحي إيمان مُبَرْهَنٌ:

لم يكن إيمان ابن تيميَّة بمصدرية الوحي المعرفية، مجرد تسليم بلا برهان، بل كان إيمانًا مبرهنًا، أُسِّسَ على إقامة البراهين على صدق النبي الموحى إليه، فإذا ثبت صدق النبي ثبتت نبوته، وإذا ثبتت نبوته أصبح مصدرًا من مصادر المعرفة، وقد أشار إلى تلك المنهجية بقوله: «... إذا عرف أن العلوم الإلٰهية حقيقتها موجودة عند الأنبياء عليهم السلام، فإنهم الصادقون المصدقون فيما يخبرون به من ذلك، وأن الواجب تلقي ذلك عنهم، كان العلم بأن هذا يستفاد من الرسول، يمكن إثباته بما به يعلم أنه رسول، وإذا عُلم أنه رسول تُعلِّمَ منه هذا المطلوب، كما إذا عرف أن علاج المرض يؤخذ من الأطباء، والاستفتاء يرجع فيه إلى المفتين، وأمر التقويم يرجع فيه إلى المقوِّمين، فإذا عرف أن هذا طبيب، أو مفتٍ، أو مقوِّم، رجع إليه في ذلك»[1].

فهذه المنهجية الاستدلالية العلمية الواضحة، التي تعتمد على إثبات دلائل الصدق، وترتب عليها إثبات النبوة، قد فارق بها ابن تيميَّة المنهجية الاستدلالية النظرية التي اعتمدها بعض المتكلِّمين والمتفلسفة والمتصوفة، حيث يقومون بإثبات الدلائل على وجود النبوة وصفاتها واحتياج بني آدم لها، ثم إثبات الدَّلائل على نبوة النبي المعين، فهم «يعلمون نوعها في العالم، ثم يعلمون الواحد من الجنس بثبوت حقيقة النوع فيه»[2]، فهذه المنهجية لا حاجة لها مع كثير من بني آدم، وكما قال ابن تيميَّة: «لا يحتاج في هذه الطريق إلى أن يعلم أولًا خواص النبوة وحقيقتها وكيفتها، بل أن يعلم أنه صادق بَارٌّ فيما

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٢) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٥٧٣.

يخبر به ويأمر به، ثم من خبره يعلم حقيقة النُّبوة والرسالة»[1]، فحقيقة النبوة لا تعلم إلا بعد إثبات صدق الأنبياء لا قبل.

ودلائل وطرق صدق النبي كثيرة منها:

أولًا: دلالة السلوك والأوصاف الخُلُقيَّة والأحوال[2].

ثانيًا: دلالة ما تَضَمَّنه الوحي: كتابًا وسُنَّة من وجوه الإعجاز[3].

ثالثًا: دلالة البِشَارَات لنبيِّنا محمد ﷺ في الكتب السماوية السابقة[4].

رابعًا: دلالة آيات النبي الثابتة بالنقل المتواتر[5].

ويقرر ابن تيميَّة أن دلائل صدق النبي ﷺ كثيرة جدًّا، لا يمكن لبشر الإحاطة بها،[6] لأنها لا تختص بحياة النبي، بل هي قبل مولده وفي حياته وبعد مماته، كما أنها لا تختص بحال دعوى النبوة أو حال التحدي، كما يذهب إليه بعض المتكلِّمين[7].

ومن خلال تلك الرؤية العلمية التأصيلية لدلائل النبوة، ينقد بعض المتكلِّمين الذين حصروا طرق إثبات النبوة في المعجزة والآية، وقد عقد فصلًا في كتابه «شرح الأصبهانية» لمناقشة هذا القول، مبيِّنًا سعة دلائل النبوة[8].

وعمدة تلك الدلائل هو الخبر المنقول، فإن جماع الكلام في النبوة ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ «متصل بالكلام في جنس الخبر، فإن قول القائل: إني رسول الله إليكم، خبر من الأخبار، وكذلك وصول كلامه وأفعاله وآياته إلينا هو بالأخبار»[9]، فمن خلال الخبر نتوصل إلى الدلائل العقلية والحسية على

---

(١) المصدر السابق، ص٥٧٢

(٢) انظر: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٥/ ٤٣٧، وشرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٦٩٢.

(٣) انظر: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٥/ ٤٠٨ ـ ٤١١، ٤٢٢ ـ ٤٣٦.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٥/ ١٩٩ ـ ٢١٨.

(٥) انظر: المصدر نفسه ٦/ ٣٢٤ ـ ٣٧٩.

(٦) انظر: المصدر نفسه ٦/ ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

(٧) انظر: المصدر نفسه ٦/ ٣٨٠.

(٨) انظر: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٥٣٧ ـ ٥٧٠.

(٩) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/ ٤٥٢.

إثبات نبوة النبي؛ لأن طرق العلم والمعرفة ثلاثة: الحس، والعقل، والخبر المركَّب منهما، فالخبر الطريق الرئيس لإيماننا بالنبي، فإن أعظم أخبار الأنبياء لا تدرك من طريق العقل والحس بدون خبر الأنبياء، ولذلك كانت النبوة مشتقة من الإنباء وهو الإخبار بالمغيبات[١].

فأصل الإيمان بنبوة النبي يرجع إلى النقل التواتري المعضد بالدلائل العقلية والحسية، وطريق معرفة دلائل نبوته الخبر المتواتر، «فالقرآن وسيرة النبي وأحواله وآياته، نقلت إلينا بالطريق التواتري، فإن وجود العلم الضروري بخبر أهل التواتر الذين أخبروا بالآيات... بمنزلة المشاهدة للآيات»[٢]، فَلِلنَّقْل ضرورة تأسيسية في المنهج المعرفي الإسلامي، ولذلك تميَّز المسلمون عن غيرهم من أصحاب الدِّيانات، بالنقل المتواتر لأصول علومهم الدينية، وبالتحديد في ثلاثة أمور: لفظ القرآن، ومعانيه التي أجمع عليها المسلمون، والسُّنَّة المتواترة[٣].

كرَّس ابن تيميَّة جهده لتقرير مكانة النقل معرفيًّا، وانصبَّ اهتمامه على تفسير معانيه، واستنباط أحكامه، والعناية بأسانيده، لكنه وإن كانت له عناية فائقة بآحاد وأفراد المنقول، فإن له مباحث تأسيسية منهجية في بحثه النقل طريقًا للمعرفة، فقد أكد الضرورة المعرفية للنقل عند كل بني آدم، ففي سياق بيانه غلط من ينسب لـ«السُّمَنِيَّة»[٤] إنكار ما سوى الحسيات مثل الأخبار المتواترة، يقول: «... بل بنو آدم كلهم متفقون على أن ما شاهدوه علموه بالمشاهدة، وما غاب عنهم علموه بالأخبار، فلا يتصور أن كل طائفة من الطوائف تتفق على جحد جنس الأخبار»[٥].

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/١٧٨ ـ ١٧٩.

(٢) النبوات، ابن تيميَّة ٢/٩٩٠.

(٣) انظر: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٣/١٠، ١٣، ١٧، ٢٦.

(٤) **السمنية**: فرقة هندية ملحدة، قالت بقدم العالم وبتناسخ الأرواح، انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٥) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٧٥، وانظر: الدرء، ابن تيميَّة ٧/٣٣٣.

وكل المجتمعات المدنية، سواءٌ أكانت ممن تقر بالنبوات، أو ممن لا تقر بالنبوات، محتاجة إلى مبادئ خلقية وسياسية، تحقق لهم قدرًا من الحياة الاجتماعية المدينة، فمن أقرَّ بالنبوات احتاج إلى أقوال الأنبياء المنقولة، ومن لم يقر بالنبوات احتاج إلى أقوال حكمائهم وفلاسفتهم وملوكهم المنقولة: «وأي طريق فرض من الإشارة والعبارة والكتابة وغير ذلك، كان ذلك من جنس السمعيات والنقليات، فإن جماع ذلك ما به يعلم مراد الغير...»[١].

وقد تنوعت مباحثه المنهجية للنقل؛ كمناقشته المناطقة في إبطال الاحتجاج بالنقل المتواتر[٢]، وستأتي الإشارة إليه في صلب البحث، وكإجابته عن السؤال المنهجي: متى يكون النقل ضروريًّا قطعيًّا يفيد العلم؟[٣]، وما المرجع في تمحيص النقل الصادق من النقل الكاذب؟[٤].

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ١٣٧.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٤٠ ـ ١٤١، ٤٣٠ ـ ٤٣٦، والنبوات، ابن تيميَّة ١/ ١٩٩.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٢٥٨ ـ ٢٥٩، الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٢/ ٤٤، النبوات، ابن تيميَّة ٢/ ١٠٣٩ وغيرها من المراجع.

(٤) انظر: منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، ٧/ ٣٤، ٤٣٧، وغيرها من المصادر.

الباب الأول

الفطرة المعرفيَّة، تأسيسًا وبناءً

وفيـه تمهيـد وفصـلان:

- الفصل الأول: الفطرة المعرفية وطبيعة النَّفس البشرية.
- الفصل الثاني: الفطرة المعرفية علم وعمل.



تمهيـــد

الفطرة المعرفية إحدى المفاهيم الكُلِّيَّة الضابطة لنسق ابن تيميَّة المعرفي، في إطار ذلك المفهوم تَتَأَسَّس المعارف ـ كما أشرت إليه في المدخل ـ ابتداءً من الشُّعور النفسي اللَّبِنة الأولى للمعرفة، وانتهاءً بوظائف النَّفس العلمية والعملية، فقد ارتبط ذاك المفهوم بالنَّفس البشرية، باعتبار أن الفطرة المعرفية صورة لحقيقة وطبيعة النَّفس في قوتيها: العلمية والعملية.

اشتمل مفهوم «الفطرة المعرفية» على مفاهيم وعناصر مركزية، استثمرها ابن تيميَّة استثمارًا علميًّا في النقد والتقرير، ضمن سياق منهجه المعرفي، مثل تأسيسه المعرفة على اليقين والضرورة، وبيانه الدَّور الفاعل لبعض المفاهيم الفطرية الوجدية الانفعالية، في بنائه المعرفي تقريرًا ونقدًا؛ كمفاهيم «اللَّذَّة» و«الأَلم» و«الإِرادة»، وتوسيعه نسقه المعرفي، إذ لم يقتصر على العلم والنظر، بل وَسِعَ العمل والسلوك.

ولذلك فقد أَكَّد هذا الباب قضيتين رئيستين:

الأولى: علاقة مفهوم «الفطرة المعرفية» بطبيعة النَّفس البشرية، وهي موضوع الفصل الأول.

الثانية: نتيجة تلك العلاقة، وهي التأكيد على أن المعرفة البشرية علم وعمل، وتلك قضية مركزية بالغ ابن تيميَّة في تأكيدها، وهي موضوع الفصل الثاني.

لكن ما مفهوم الفطرة المعرفية على وجه التَّحديد؟

هو مفهوم مُكوَّن من أمرين:

الأول: «الفطرة» وهي تأتي في اللُّغة بمعنى الخلق والابتداء والاختراع[1]، والمراد بها: الخلقة التي يكون عليها الإنسان في أول أمره، وفي «غريب الحديث» يقول «ابن الأثير» ـ شارحًا معنى الفطرة في حديث: «**كل مولد يولد على الفطرة**» ـ: «الفَطْر: الابتداء والاختراع، والفِطْرة: الحالة منه؛ كالجلسة والركبة، والمعنى: أنه يولد على نوع من الجبلة والطبع المتهيئ لقبول الدين...»[2].

الثاني: «المعرفة» وهي في اللُّغة ضد الإنكار، وتعود إلى معنى السُّكون والطمأنينة، كما يقرره المعجم اللُّغوي[3]، وهي ـ في حقيقة أمرها ـ حالة نفسية اضطرارية يَتَحَصَّل عليها العارف حال إدراكه، فهي أظهر من أن تُعرَّف أو يُستدل على إثباتها، كما ستأتي الإشارة إليه ـ إن شاء الله ـ في شرح علاقتها بالشُّعور النفسي.

والفطرة المعرفية إحدى أبعاد الطبيعة البشرية، المُكوَّنة من البُعْد العضوي الغريزي، ومن البُعْد الروحي، ومن البُعْد الاجتماعي، ومن البُعْد المعرفي، وهي أبعاد اعتبارية؛ لأَنَّ كل بُعْد يفتقر إلى الآخر في تكوين الطبيعة البشرية[4]، جُبِلَت النَّفس على الإقرار بها، وطُبِعَت على مفاهيمها، وتَجَذَّرت في أعماقها، فهي عبارة عن قوة تَستعدُّ بها النَّفس لقبول المعارف العلمية والعملية، إنها قوة نفسية يميل بها العارف «إلى المعرفة والإيمان، كما في البدن السليم قوة يحب بها الأغذية النافعة»[5].

فالفطرة المعرفية قوة أو قبول أو استعداد أو صلاحية، تقتضي ـ على حد

---

(١) انظر: الصحاح، الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي، مصر، ٢/ ٧٨١.

(٢) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، إشراف وتقديم: علي بن حسن الحلبي، دار ابن الجوزي، ط. الأولى، ١٤٢١هـ، ص٧١٠.

(٣) انظر: معجم مقاييس اللُّغة، ابن فارس ٤/ ٢٨١.

(٤) انظر: تمهيد في التأصيل، رؤية في التأصيل الإسلامي لعلم النفس، عبد الله الصبيح، دار إشبيليا، الرياض، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ، ص١٨٤ ـ ١٩٥.

(٥) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

تعبير ابن تيميَّة ـ «اعتقاد الحق وإرادة النافع»[1]، أو بتعبير آخر «العلم والإرادة»[2].

ليس الإسلام أو المبادئ الخلقية أو المعارف الضرورية هي الفطرة المعرفية، وإنما هي كُلُّها من مقتضياتها ولوازمها، فالفطرة شيء آخر غير مقتضياتها؛ لأنها نزوع نفسي وعقلي إلى المعارف الضرورية، أوليةً كانت أم دينيةً أم خلقيةً، ولذلك يقول ابن تيميَّة ـ في سياق تفسيره حديث الولادة على الفطرة ـ «لا يلزم من كونهم مولودين على الفطرة أن يكونوا حين الولادة معتقدين للإسلام بالفعل، فإن الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئًا، ولكن سلامة القلب وقبوله وإرادته للحق الذي هو الإسلام، بحيث لو تُرِكَ من غير مغيِّر لما كان إلا مسلمًا، وهذه القوة العلمية والعملية التي تقتضي بذاتها الإسلام ما لم يمنعها مانع، هي فطرة الله التي فطر الناس عليها»[3].

فالفطرة المعرفية سبب لحصول مقتضيات وموجَبات المعارف العقلية والدينية والخلقية، ويساعد على تحصيل تلك المقتضيات عملية التَّعلُّم والتَّجْرِبة، وبقدر تفاوت الناس فيهما بقدر ما يختلفون في استثمار الفطرة المعرفية، فالطِّفل ـ مثلًا ـ ليس عنده معرفة بالله وتوحيده حين ولدته أمه، «ولكن ولادته على الفطرة تقتضي ذلك وتستوجبه بحسبها، فكلما حصل فيه قوة العلم والإرادة، حصل من معرفتها بربها ومحبتها له ما يناسب ذلك. . .»[4].

لكن إذا كان التَّعلُّم يساعد الفطرة المعرفية في تحصيل مقتضياتها، وإذا كان الواقع الخارجي ميدانًا لتشكُّل موجَباتها، فهل الفطرة المعرفية متوقفة على الواقع الخارجي، أو هي مكتفية بنفسها مستغنية عنه في تحصيل معارفها؟

طرح ابن تيميَّة هذا السؤال المعرفي، وأجاب عليه بتأكيد افتقار الفطرة

---

(١) المصدر السابق ٨/ ٤٥٨.

(٢) المصدر نفسه ٨/ ٤٦١.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٢٤٧.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٦١.

المعرفية إلى انتفاء المانع الخارجي، واستغنائها عن وجود الشَّرط في الواقع الخارجي، فهي كافية بذاتها لحصول المعرفة، مستغنية عن الأدلة والشروط الخارجية، لكن بشرط زوال المانع[1]، «ولهذا لم يذكر النبي ﷺ لموجب الفطرة شرطًا، بل ذكر ما يمنع موجبها، حيث قال: «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه**»[2]»[3].

لكن هل يمكن أن تستغني «الفطرة المعرفية» عن «الوحي الإلٰهي» في حصول المعارف؟

إذا ثبت عدم تَوقُّف «الفطرة المعرفية» على أسباب وشروط خارجية، صَحَّ إمكانيَّة استغنائها عن كل خطاب منفصل، في تحصيل المعارف الضرورية تحصيلًا عامًّا مجملًا، سواء أكان ذاك الخطاب وحيًا أم تعليمًا، على أن النَّاس يتفاوتون في الاستغناء أو الاحتياج إلى سبب معضِّد لفطرهم، لتحصيل المعارف، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «. . . لا بد في الفِطَر ما يكون مستغنيًا عن مخاطب منفصل في حصول موجب المعرفة، لكن لا يقتضي أن كل واحد كذلك، لكن إذا عرف أن ما جاز على أحد الإنسانين يجوز على الآخر لتماثلها في النوع، أمكن ذلك في حق كل شخص وهو المطلوب. . .»[4].

لكنه لا يلزم من إمكانية استغناء «الفطرة المعرفية» عن الخطاب الخارجي، عدم افتقارها إلى «الوحي الإلٰهي» معرفيًّا؛ لأنه لا يمكن تحصيل المعرفة التفصيلية ـ التي لا تكتمل الحقيقة الدِّينية إلا بها ـ بدون معارف الوحي، فالفطرة بهذا الاعتبار مفتقرة إلى الوحي، فهي ـ على حَدِّ تعبير ابن تيميَّة ـ «مُكمَّلة بالفطرة المُنَزَّلة، فإن الفطرة تعلم الأمر مجملًا، والشريعة تُفصِّله وتُبيِّنه، وتشهد بما لا تستقل الفطرة به»[5]، ويعبر عن تلك العلاقة بين

---

(١) المصدر السابق ٨/ ٤٤٦ ـ ٤٥١.

(٢) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، برقم (١٣٥٩)، (١٣٨٥)، ومسلم في صحيحه، برقم (٢٦٥٨).

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٥٤.

(٤) المصدر السابق ٨/ ٤٦٠.

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٤٥.

الوحي والفطرة في موضع آخر قائلًا: «الشريعة تكميل للفطرة الطبيعية، والفطرة الطبيعية مبدأ وعون على الإيمان بالشرع والعمل به...»[1].

أغفل بعض الباحثين تلك الرؤية المتوازنة، في سياق شرحه موقف ابن تيميَّة من العلاقة المعرفية بين الفطرة والشريعة، فوقع بسبب ذلك في مفارقة علمية، تمحورت حول قراءة انتقائية خاطئة، استنتج بها موافقة ابن تيميَّة لـ«ابن طفيل» في نظريته «حي بن يقظان»، التي تدور حول إمكانية استغناء الفطرة والعقل، عن الوحي في الوصول إلى الحقيقة الدينية، ومِمَّا قرره في ذلك قوله: «يُقِرُّ ابن تيميَّة أن فطرة الإنسان بذاتها قادرة على المعرفة دون أدلة خارجية، أو كما يسميها أحيانًا سبب خارجي، أو بصورة أكثر دقة دون المخاطب المنفصل، فالنفس كافية بذاتها لتصل للمعرفة، هذا الموقف الجريء يلتقي بعمق مع ابن طفيل الأندلسي»[2].

ومع ظهور الافتقار المعرفي للفطرة المعرفية، ومقتضياتها من المعارف الضرورية إلى تعاليم الوحي الإلٰهي، فإنها سابقة على تعاليم الوحي، مُسوِّغة لأوامره ونواهيه، فلولا أن في النَّفس قوة تقبل التَّعلُّم وتقتضي العلم، لما انتفع البشر بتعاليم الوحي[3]، ولذلك كانت مُهمَّة الأنبياء التذكير والتنبيه إلى تلك المعارف الفطرية، والدعوة إلى موجَب الفطرة وتكميلها وإتمامها[4]، وستأتي إليه الإشارة ـ إن شاء الله ـ لاحقًا في تضاعيف هذا الفصل.

لقد تجلَّت «الفطرة المعرفية» في المعارف والمفاهيم، التي تستبطنها الوظائف المعرفية الأساسية للنفس البشرية، وهي ثلاث وظائف:

---

(١) جامع المسائل، ابن تيميَّة، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ط. الثانية، ١٤٢٧هـ، المجموعة الخامسة، ص١٩٩.

(٢) انظر: سؤال العالم، الشيخان ابن عربي وابن تيميَّة، من فكر الوحدة إلى فكر الاختلاف، عبد الحكيم أجهر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ٢٠١١م، ص٢١١.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٦٠ ـ ٤٦٢

(٤) انظر: جامع الرسائل، ابن تيميَّة، تحقيق: محمد رشاد سالم، مطبعة المدني، القاهرة، ط. الثانية، ١٤٠٥هـ، ١٠/ ١٦، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/ ٣٤٨.

الأولى: الإحساس الباطني أو الحالات الانفعالية.

الثانية: التفكير أو الحالات العقلية.

الثالثة: الإرادة أو الحالات الفاعلية.

فالنفس البشرية ـ كما سيأتي تقريره ـ لا تخلو من إحساس باطني، وتفكير عقلي، وإرادة فاعلة، تمثل تلك الوظائف البعد المعرفي للنفس البشرية، وفي كل وظيفة مفاهيم ومعارف فطرية أولية، سيأتي ذكرها وشرحها في بيان المبحث الثاني من الفصل الأول، بعنوان «المعرفة الفطرية ووظائف النَّفس المعرفية»، حيث سيكون مدار هذا الفصل على بيان أهم المفاهيم الانفعالية والفاعلة.

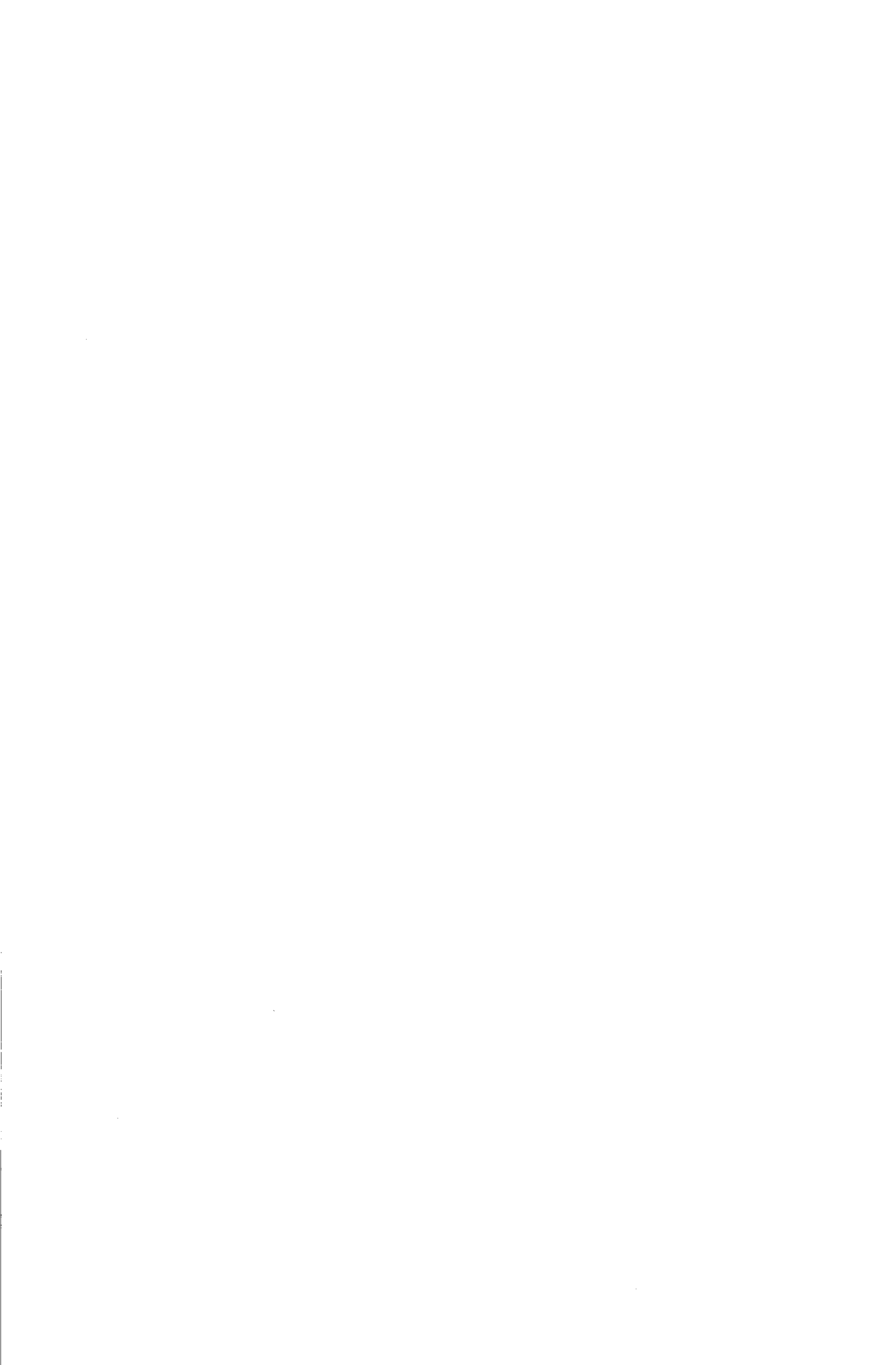
ثم سَأُتَمِّم شرح تلك المفاهيم، ببيان المفاهيم الفطرية المتعلِّقة بالحالة العقلية في فصل مستقل، بعنوان «المعرفة علم وعمل» مع تأكيد الجانب المعرفي العملي للنفس البشرية.

الفصل الأول

الفطرة المعرفية وطبيعة النَّفس البشرية

وفيه توطئة ومبحثان:

- المبحث الأول: الفطرة المعرفية والشُّعور النفسي.
- المبحث الثاني: الفطرة المعرفية ووظائف النَّفس المعرفية.



توطئـــة

إذا كان المنهج المعرفي مفتقرًا إلى تحديد رؤيته الوجودية سلفًا ـ كما أشرت إليه في المدخل ـ فكذلك هو بحاجة إلى التعرُّف على الأدوات والقدرات الذاتية التي عن طريقها تتكون المعرفة، وهذا لا يتم إلا بالتعرف على الطبيعة المعرفية للنفس البشرية، وهنا تلتقي بعض جوانب «علم النفس» بالمعرفة ومناهجها.

فهناك صلة وثيقة بين أبحاث «علم النفس» و«نظرية المعرفة ومناهجها»؛ لأن «علم النفس» يعالج مسائل التَّذكُّر والتَّخيُّل والتَّصوُّر والإدراك وسائر العمليات العقلية، في حين أن «نظرية المعرفة» تعالج هذه المسائل، ولكن «علم النفس» يهتم بوصف العمليات الشُّعورية، وتفسيرها في علاقتها بالحوادث الشُّعورية، دون الفحص عن فسادها أو صحتها، بينما تهتم «نظرية المعرفة» بالإدراكات من حيث صلتها بالموضوعات الخارجية»[1].

وقد طُوِّرت تلك العلاقة في العصر الحديث، حتى نَشَأَ ما يُسَمَّى بـ«علم النَّفس المعرفي»، الذي يبحث «العمليات المعرفية، التي تتضمن استقبال المعلومات وتحليلها وتنظيمها وخزنها لوقت الحاجة، أو لتوجيه استجابة الأفراد المباشرة»[2].

---

(١) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، راجح الكردي ١/ ٦٧.

(٢) علم النَّفس المعرفي، النظرية والتطبيق، عدنان يوسف العتوم، دار الميسرة، الأردن، ط. الأولى، ٢٠٠٤م، ص٢٠.

وتَتَجلَّى تلك العلاقة في سياق تناولنا مفهوم «الفطرة المعرفية»، باعتبار أن الفطرة نفسها ظاهرة من ظواهر النَّفس، وباعتبار أن النَّفس هي الذات العارفة، التي تتأسَّس عليها «نظرية المعرفة»، وقد لفت انتباهي اهتمام ابن تيميَّة العلمي - في سياق بناء منهجه المعرفي - بتحليل النَّفس وإبراز مفاهيمها المركزية؛ كمفهوم «الشُّعور» و«اللَّذَّة» و«الألم» و«الإرادة» و«الحب» و«البغض»، مما يؤكِّد لي إدراكه الواعي لأهمية العلاقة بين النَّفس والمعرفة في البناء المنهجي.

المبحث الأول

الفطرة المعرفية والشُّعور النفسي

وفيه:

- أولًا: علاقة الفطرة المعرفية بالشُّعور النفسي.
- ثانيًا: تأسيس المعرفة على اليقين والضرورة.
- ثالثًا: الإلهام النفسي واليقين.
- رابعًا: نسبية المعرفة الفطرية الضرورية

المبحث الأول

الفطرية المعرفية والشعور النفسي

ترتكز المعرفة في تأسيسها وبقائها، على مفهوم «الشُّعور النفسي» الأَولي الضروري، من خلال ذاك المفهوم تَتَجلَّى الفطرة، ويتضح دور اليقين والضرورة في تأسيس المعارف البشرية، وهذان لُبُّ هذا المبحث، وبالبحث في مشكلتي «الإلهام» و«النسبية المعرفية»، تكتمل أبعاد العلاقة بين «المعرفة الفطرية» و«الشُّعور النفسي»، باعتبارهما امتدادًا لمسألة تأسيس المعرفة على اليقين والضرورة.

أَوَّلًا: عَلَاقَةُ الفِطْرَةِ المَعْرِفِيَّةِ بِالشُّعُورِ النَّفْسِي

«الشُّعُور»: هو«إدرك من غير إثبات»[1]، لا يمكن تعريفه إلا على وجه التقريب لضرورته، إذ هو «أحد معطيات الفكر الأولية، ندركه بأنفسنا إدراكًا مباشرًا من غير أن نتمكن من تعريفه، ولعل أحسن وصف له قولنا: إنه الشيء الذي نفقده رويدًا رويدًا عندما ننتقل من الصحو إلى النوم، وما نسترجعه رويدًا رويدًا عندما ننتقل من النوم إلى الصحو»[2]، وهو الجسر الرابط بين النَّفس ومعارفها، وعليه مدار العلاقة بين المعرفة الفطرية، والطبيعة المعرفية للنفس البشرية؛ لأنه ـ كما يصفه ابن تيميَّة ـ «أَوَّلُ درجات العلم والعقل، فمن لم يكن شاعرًا بالشيء، كيف يكون عالمًا به وعاقلًا له؟»[3].

والفطرة المعرفية ـ باعتبارها إحدى صور الخِلْقة التي خُلِق عليها الإنسان ـ مظهر من مظاهر النَّفس البشرية، زُرِعَتْ في عُمْق وجود الإنسان، ونبعت من ذاته، وأُسِّسَتْ على «الشُّعور» الملازم للنَّفس البشرية، يستحيل أن تنفكَّ عنه، فكلما كان هناك شعور فهناك فطرة معرفية.

والنفس البشرية ـ كما يقررها ابن تيميَّة ـ «لا تخلو عن الشُّعور والإرادة، بل هذا الخلوُّ ممتنع فيها، فإن الشُّعور والإرادة من لوازم حقيقتها، ولا يتصور

(١) الكلِّيَّات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ورفيقه، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط. الثانية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، ص٥٣٧.

(٢) المعجم الفلسفي، صليبا ١/٧٠٣.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/٦٤، وانظر: الكلِّيَّات، الكفوي، ص٦٦ ـ ٦٧.

أن تكون النَّفس إلا شاعرة مريدة»[1]، فأصل الحركات الإرادية النفسية والجسدية راجع إلى «الشُّعور، تابع له، مفتقر إليه، مسبوق به»[2].

«الفطرة المعرفية» ظاهرة نَفسيَّة شُعوريَّة:

ما دام الشُّعور من لوازم النَّفس البشرية، فكذلك ما بُنِيَتْ عليه من المعارف الفطرية الملازمة لحقيقة النَّفس، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «لا يُتَصوَّر أن يعيش أحد من بني آدم، بل ولا البهائم مع جحد جميع الحقائق والشُّعور بها، فإن الإنسان مدني بالطبع...»[3].

ولما كانت المعرفة الفطرية مرتبطة ارتباطًا ضروريًّا بظاهرة الشُّعور النفسي الضروري، استحال تعريفها بما هو أظهر من ذاك الشُّعور، ومن تلك الحالة النفسية التي تستولى على الإنسان حال الإدراك ـ كما أشرت إليه سابقًا ـ وبهذه الحقيقة اعترف بعض النُّظَّار كـ«الرازي»، الذي أدرك طبيعة المعرفة أو العلم البشري مُعلِّلًا بأن «كل ما يُعرَّف به العلم فالعلم أعرف منه؛ لأنه حالة نفسانية يجدها الإنسان من نفسه أبدًا... وما هذا شأنه يتعذر تعريفه»[4].

والفطرة المعرفية ـ باعتبارها شُعورًا نفسيًّا ضروريًّا ـ إما أن تكون شعورًا تِلقَائيًّا بسيطًا مُجرَّدًا من الفعل التَّأَمُّلي؛ كمعرفة الإنسان بوجوده «الشُّعور بالأنا»، وهو أول درجات الشُّعور، والمراد به الإدراك الأَوليُّ النفسي المباشر، الذي نَطَّلِع به على حالاتنا الدَّاخلية، من انفعالاتنا، وأفعالنا العقلية والوجدانية، مثل إدراك المرء لذاته أو لأحواله وأفعاله إدراكًا مباشرًا[5].

وإما أن تكون شُعورًا تأمُّليًّا مُركَّبًا، ينطوي على استحضار الإرادة والقصد، مثل عملية الاستدلال والتفكير الإراديين، فإنهما مظهران من مظاهر

---

(١) المصدر السابق ٨/ ٤٦٤.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ١٣٢.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٧٤.

(٤) المباحث المشرقية، الرازي، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط. الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، ١/ ٤٥٣.

(٥) انظر: علم النفس، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط. الثالثة، ١٩٧٢م، ص١٤١.

الفطرة المعرفية العقلية، فأصل التَّفكير في الأشياء، وتصورها بعد غيابها، والبحث عن علاقتها، والاستدلال عليها، من الشُّعور التَّأمُّلي الفطري.

ويُعدُّ الشُّعور التِّلقائي أصلًا للشعور التأمُّلي، لبساطة الشُّعور التِّلقائي المنطوي على عنصر الحاضر، ولتعقيد الشُّعور التَّأمُّلي المتضمن عنصر الحاضر والماضي(١)، فإذا كان كذلك فإن الفطرة المعرفية البسيطة المرتبطة بالشُّعور التِّلقائي ـ مثل المبادئ العقلية الأولية والشُّعور بالأنا ـ مرتكز للفطرة المعرفية المُركَّبة المُتَّصلة بالشُّعور التَّأمُّلي، كالتفكير والاستدلال؛ لأن تلك المعرفة البسيطة يقينية ضرورية لا تقبل الشك، ولذلك كانت البذرة اليقينية المعرفية الأُولى.

فَمَردُّ المعرفة البشرية إلى الشُّعُور النَّفْسي التِّلْقائي الضروري البسيط، فهو المرجع المعرفي والنَّفسي لكل أنواع المعارف الضرورية والنظرية، ولكل أنواع الشُّعور التَّأمُّلي التَّركيبي، ولذلك كان هذا الشُّعور نقطة ارتكاز، لا تقبل الشَّك والاستدلال، وهذا المعنى التَّأسيسي هو ما تَنَبَّه إليه ابن تيميَّة، إذ يقول: «إن معرفة الإنسان بكونه يعلم أو لا يعلم، مرجعه إلى وجود نفسه عالمة، ولهذا لا نحتج على منكر العلم إلا بوجود نفوسنا عالمة، كما احتجوا على منكري الأخبار المتواترة بأنا نجد نفوسنا عالمة بذلك وجازمة به، كعلمنا وجزمنا بما أحسسناه... فإنه لا يجوز أن يستدل الإنسان على كونه عالمًا بدليل، فإن علمه بمقدمات ذلك الدليل يحتاج إلى أن يجد نفسه عالمة بها، فلو احتاج علمه بكونه عالمًا إلى دليل أفضى إلى الدور أو التسلسل، ولهذا لا يحس الإنسان بوجود العلم عند وجود سببه إن كان بديهيًّا، أو إن كان نظريًّا إذا علم المقدمتين...»(٢).

فضرورة الرجوع إلى النفس، لمعرفة درجة وضوح الحقائق وتمييزها، ومعرفة الفرق بين الجازم بعلم والجازم بغير علم، منهج تأصيلي في المعرفة

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص١٤١ ـ ١٤٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٣٠ ـ ٣١.

اختطَّه ابن تيميَّة لنفسه، ووافقه عليه كبار الفلاسفة المحدثين كـ«ديكارت»، الذي جعل نهاية شكه المنهجي العودة إلى الشُّعُور النَّفسي الأوْلِي[1]، ولذلك بنى على هذه الركيزة الشُّعُورية منهجية بحثية، أشبه بمنهجية ابن تيميَّة في رَدِّ المعارف إلى الوضوح واليقين، وذلك من خلال الإدراك الشُّعوري النَّفسي، فالمعرفة ـ عنده ـ لا بُدَّ أن تكون واضحة متميِّزة[2].

فالوضوح واليقين مبتدأ المعارف الإنسانية، ومعيار العلوم النظرية، فإن النظريات ـ على حد تعبير ابن تيميَّة ـ: «موقوفة على البديهيَّات، فإذا جاز أن تكون البديهيات مشتبهة [أي: غير واضحة] فيها حق وباطل، كانت النظريات المبنية عليها أولى بذلك، وحينئذٍ فلا يبقى علم يعرف به حق وباطل، وهذا جامع لكل سفسطة»[3]، فخلو المعارف من الوضوح واليقين، والضرورة الشُّعورية، يؤدي إلى انهيار المعارف الإنسانية كلها.

وكما أن «الشُّعور النفسي» يصبغ المعارف الفطرية بالوضوح واليقين والضرورة، فهو كذلك الجسر الرابط بين النَّفس والمعارف، وهذا ما أشار إليه ابن تيميَّة بقوله: «حصول العلم في القلب، كحصول الطعام في الجسم، فالجسم يحس بالطعام والشراب، وكذلك القلوب تحس [أي: تشعر] بما يتنزل إليها من العلوم التي هي طعامها وشرابها»[4]، لكن قد يضعف ذلك الارتباط الشُّعوري بين المعارف الفطرية والنفس، إلا أنه لا يستلزم من ذاك الضعف، خلوّ النَّفس من المعارف الفطرية الضرورية، أو خروج تلك المعارف من دائرة الظواهر النفسية.

ربما يكون الضعف شديدًا حتى تنتقل الفطرة المعرفية من ظواهر النَّفس

---

(١) انظر: مقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل، والبحث عن الحقيقة في العلوم، ديكارت، ترجمة: الخضيري، المطبعة السلفية وكتباتها، القاهرة، ١٣٤٨هـ ـ ١٩٣٠م، ص٥١ ـ ٥٢.

(٢) انظر: مبادئ الفلسفة، ديكارت، تحقيق: عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص١٤٢، فقرة (٤٥، ٤٦).

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ١٥.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٤١.

الشُّعورية إلى ظواهر النَّفس اللَّاشعورية، التي هي عبارة عن مجموع الأحوال النفسية «التي لا يشعر بها المرء في بعض الظروف الخاصة، فهي لا شعورية بالنسبة إلى الشيء الذي غاب عنه إدراكه، إلا أنها قد تنقلب إلى أحوال شعورية في شروط معيَّنة... والظواهر اللاشعورية كثيرة، تجدها في منشأ العواطف والأهواء [الحالات الانفعالية]، كما تجدها في الإدراك والذاكرة وتداعي الأفكار والتخيل المبدع والحكم [الحالات العقلية]، والغريزة والعادة والإرادة [الحالات الفاعلة]»[1].

فلا تطابق بين ظواهر النَّفس والشُّعور، بل الظواهر النفسية أوسع وأغنى من مُجرَّد الشُّعور، فإذا كان كل شعور نفسيًّا، فليس كل ما كان نفسيًّا يكون شعوريًّا، ولا يستلزم من وجود الظاهرة النفسية إدراكها، فما أكثر الأمور الموجودة التي لا يدركها العارف، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «الإنسان قد يقوم بنفسه من العلوم والإرادات وغيرها من الصفات، ما لا يعلم أنه قائم بنفسه، فإن قيام الصفة بالنفس غير شعور صاحبها بأنها قامت به، فوجود الشيء في الإنسان وغيره غير علم الإنسان به»[2].

وشمول «اللَّاشُعور» جميع الظواهر النفسية المختلفة: الانفعالية، والعقلية والفاعلة، يستلزم شمولها للمعارف الفطرية التي لا تخرج عن تلك الظواهر النفسية، شعورية كانت أم غير شعورية، وأول مواطنها اللَّاشعورية مبتدأ تَخَلُّقِهَا منذ ولادة الإنسان، إذ تكون موجودة في نفسه «بالقوة» في اللَّاشعور، وتنتقل بالفعل إلى الشُّعور، بسبب مؤثرات الواقع التي تُبيِّنها وتُظهرها إلى عالم الشُّعور، ولذلك كان انتقالها من «عالم اللَّاشعور» إلى «عالم الشُّعور» شيئًا بعد شيء على حَدِّ تعبير ابن تيميَّة، إذ يقول عن الطفل المولود - في سياق بيانه اقتضاء الفطرة للإسلام -: «ليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده، فإن الله تعالى يقول: ﴿أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ

---

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا ٢/٢٦٦.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/ ٣٤٠ _ ٣٤١.

شَيْئًا﴾ [النحل: ٧٨]، ولكن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام لمعرفته ومحبته، فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له، وموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئًا بعد شيء...»[١].

فعلاقة المعرفة الفطرية بالنفس البشرية غير منضبطة، أحيانًا تكون ذات قوة شعورية عالية، وحينًا تكون تصاعدية، إما من اللَّاشعور، وإما من ضعف الشُّعور إلى قوته، وقريبًا من هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «العلم الحاصل في النَّفس لا تنضبط أسبابه ومنه ما يحصل دفعة، كالعلم بما أحسه [قوة الشُّعور]، ومنه ما يحصل شيئًا بعد شيء [أي: تصاعدي] كالعلم بمخبر الأخبار المتواترة، والعلم بمدلول القرائن التي لا يمكن التعبير عنها»[٢].

فالمعرفة الفطرية أحيانًا يكون وجودها في النَّفْس خافتًا، يقرب من «عالم اللَّاشعور»، وبمجرد إثارتها تنتقل إلى «عالم الشُّعور»، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «قد يكون العلم والإرادة حاصلين بالفعل، أو بالقوة القريبة من الفعل، مع نوعٍ من الذُّهول والغفلة، فإذا حصل أدنى تَذَكُّر رجعت النَّفس إلى ما فيها من العِلْم والإرادة، أو توجهت نحو المطلوب فيحصل لها معرفته ومحبته»[٣].

وبما أن الشُّعور بالمعارف الفطرية قد يكون ضعيفًا، كانت وظيفة الأنبياء التذكير، وليس إنشاء المعارف الضرورية «فإن أكثر الناس، غافلون عما فطروا عليه من العلم، فيذكرون بالعلم الذي فطروا عليه... ولهذا توصف الرسل بأنهم يُذكِّرون، ويصف الله تعالى آياته بأنها تذكرة وتبصرة... ويؤمر الناس تارة بالتذكير وتارة بالتبصير...»[٤].

ويتحدث ابن تيميَّة عن هذا النوع من المعرفة الفطرية الباهتة مقارنًا بها ظاهرة نفسية أخرى وهي «الإرادة»، إذ يقول: «فكما أن الإرادة تكون موجودة في نفس الإنسان، وقد يَشُكُّ في وجودها، أو لا يحسن أن يُعبِّر عن وجودها،

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٣٨٣.

(٢) المصدر السابق ٧/ ٤٢٤.

(٣) المصدر نفسه ٧/ ٤٢٥.

(٤) جامع الرسائل، ابن تيميَّة، تحقيق: محمد رشاد سالم، ١٠/ ١٦.

أو يطلب وجودها، فهكذا العلم الضروري وغيره، قد يكون حاصلًا في نفس الإنسان، وهو يشك في وجوده، أو يطلب وجوده، أو لا يحسن أن يعبر عنه؛ لأن وجود الشيء في النَّفس شيء، والعلم بوجوده في النَّفس شيء آخر...»[1].

فعدم الشُّعُور بالمعرفة الضَّرورية، أو ضعف الشُّعور بها، لا يلزم منه عدم وجودها في النَّفس، فالتمييز بين وجود الشيء والشُّعور به، أصل منهجي غاية في الأهمية تَنَبَّه إليه ابن تيميَّة، وكشف به أغاليط وأوهام بعض المناهج الاستدلالية في عصره، من نظار المتكلِّمين وفقهاء الشريعة ومتصوفة النُّسَّاك، إذ استلزموا من عدم أو ضعف الشُّعور بالمعارف الفطرية عدم وجودها، فوقع بعضهم بذلك في أخطاء منهجية، وأوهام معرفية، حيث نقلوا تلك العلوم الفطرية من دائرة الضرورة التي لا تقبل الاستدلال، إلى دائرة النظر الذي يَتَطلَّب الدليل ويسبقه الشَّك، وقد أشار إلى هذا ابن تيميَّة قائلًا: «ومن عرف حقيقة الأمر تَبيَّن له أن النفوس فيها إرادات فطرية وعلوم فطرية، وأن كثيرًا من أهل الكلام في العلم قد يظنون عدم حصولها، فيسعون في حصولها، وتحصيل الحاصل ممتنع، فيحتاجون أن يُقدِّرُوا عدم الموجود، ثم يسعون في وجوده، ومن هنا يغلط كثير من الخائضين في الكلام والفقه»[2].

والحق أن تحصيل ما هو حاصل، بإخضاع المعارف المتحققة بالضرورة للاستدلال، ليس خاصًا ببعض المناهج الكلامية والفقهية، بل يشمل بعض المناهج الفلسفية، كما سيأتي بيانه إن شاء الله، إلا أن ابن تيميَّة اقتصر في هذا المقام بضربه المثال على **بعض المُتكلِّمين وبعض الفقهاء وبعض المتصوفة**.

فقد اشتهر المُتكلِّمون بمسائل بنوها على هذا الانحراف المنهجي، مثل مسألة إيجاب النظر على المكلَّف في وجود الله، بسبب تهوينهم ضرورة

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٤٢٤.

(٢) المصدر نفسه ٧/ ٤٢٥.

وجود الله، وإخضاعها للاستدلال، وتعريضها للشَّك؛ لأن الشَّك يَسُوغُ في المعرفة النظرية الاستدلالية، فإن «الأمر النظري مستلزم للشك قبل العلم»[1]، لا سيَّما إذا حصرت طرق الاستدلال على الله في طريق واحد كدليل الحدوث، كما يفعله المتكلِّمون، فالنتيجة الحاصلة «أن الشَّك في الله حاصل لمن لم يعرف هذه الطرق، وهم جمهور الخلق...»[2].

وهو بعينه ما وقع فيه «الجهم بن صفوان» في مناظرته الشهيرة للسُّمَنية[3]، وهذا أصل ذم السلف للمتكلِّمين كما قال ابن تيميَّة: «... فإن كلام السلف والأئمة في ذم الجهمية والمتكلِّمين لا يحصيه إلا الله تعالى، وأصل ذلك أنه طلبوا أن يقرروا ما لا ريب فيه عند المسلمين من أن الله خلق السمٰوات والأرض، وأن العالم له صانع خالق خلقه...»[4].

وأما الفقهاء فإن كثيرًا منهم شَدَّدَ في القصد والنية، وأخذوا «يُلبِّسون على المريد النَّاوي ما حصل له ويشكِّكُونه فيه»[5]، فأوقعوا عباد الله في أوهام نفسية تشككهم في وجود النِّية وتُتْعبُ نفوسهم في تطلبها، مع أنها شعور نفسي ضروري، إذ يمتنع أن يفعل العبد فعلًا باختياره مع علمه به وهو لايريده»[6]، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «... ثم إن كثيرًا من الناس اشتبه عليهم أمر النِّية، حتى صار أحدهم يطلب حصولها وهي حاصلة عنده، ويشك في حصولها في نفسه وهي حاصلة... فيرى في أحدهم من الوسواس في حصولها ما يخرجه عن العقل والدين... وأصل ذلك جهلهم بحقيقة النية وحصولها، مع خروجهم عن الفطرة السليمة التي فطر الله عليها عباده...»[7].

---

(١) المصدر السابق ٨/ ٤٤١

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) انظر: الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد، مجموعة عقائد السلف، تحقيق: علي سامي النشار وزميله، الإسكندرية، ١٩٧١م، ص٦٤ ـ ٦٦.

(٤) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٤٣٨.

(٥) الدرء ٧/ ٤٢٤.

(٦) المصدر نفسه ٧/ ٤٢٣.

(٧) المصدر السابق ٧/ ٤٢٢.

وأما متصوفة النُّسَّاك فتوهموا من عدم شعورهم بإراداتهم - في حال الفناء الصوفي - خلو نفوسهم من الإرادة، معتقدين «أن كمال العبد أن لا تبقى له إرادة أصلًا»، وسبب ذلك دخولهم تحت تأثير «الفناء الصوفي»[1]، الذي يشتغل فيه المريد بمحبوبه عن حبه، وبمريده عن إرادته، مع وجود إرادته ومحبته وسائر مشاعره، «ولكن لا يشعر بها، فوجود المحبة شيء، والإرادة شيء، والشُّعور بها شيء آخر، فلما لم يشعروا بها ظنوا انتفاءها وهو غلط»[2].

وحقيقة الأمر - كما يقرره ابن تيميَّة - أن «بين الشُّعور بالعدم، وعدم الشُّعور بالوجود فرقانٌ بيِّنٌ، وهي منزلة الجهل الذي يؤتى منها أكثر الناس الذين يكذبون بما لم يحيطوا بعلمه»[3].

فالشك بالمعرفة الفطرية والذُّهول والغفلة عنها مُمْكِن، لكن لا يمكن دفع ذلك بالاستدلال البرهاني؛ لأن البرهان لا يقوم إلا على الضَّرورات الفطرية، التي هي محط الاستدلال ومنتهاه، فليس هناك من حيلة سوى إثارة الفطرة وبعثها، إذ لا دليل على الفطرة المعرفية سوى حضورها في النفس، والعجز عن دفعها، على حد تعبير نجم الدين الكبرى: «علم اليقين عندنا واردات ترد إلى النفوس تعجز النفوس عن ردها»[4].

ثم إن تَطَلُّب هؤلاء إثبات وجود الله بالدليل، أو وجود النية، أو وجود الإرادة النفسية، دليل على شعورهم بتلك المعارف؛ لأن الشيء لا يكون مطلوبًا للنفس إلا إذا شعرت به، وأما إذا لم تشعر به فلا يكون مطلوبًا لها، تلك حقيقة نفسية نَبَّه إليها ابن تيميَّة، ولذلك كان دور الدليل - عنده - دورًا

---

(١) الفناء الصوفي: هو عدم الشُّعور بالنفس أو بلوازمها، والاستغراق في عظمة الرب، ومشاهدة الحق، انظر: التعريفات، الجرجاني، ص١٦٩.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٦٣.

(٣) المصدر نفسه ٢/ ٣٩.

(٤) احتفى ابن تيميَّة بتلك الكلمة، وأوردها في مواضع عدة من كتبه، مستشهدًا بها، معلقًا عليها، منها بيان تلبيس الجهمية ٢/ ١٨٥، والدرء ٧/ ٤٣١، ونقض المنطق، تحقيق: محمد بن عبد الرزاق حمزة ورفيقه، مكتبة السُّنَّة المحمدية، القاهرة، ص٣٧.

بَعْديًّا لا قَبْلِيًّا، وفي ذلك يقول: «... كل من تطلب معرفته بالدليل، فلا بد أن يكون مشعورًا به قبل هذا، حتى يطلب الدليل عليه أو على بعض أحواله، وأما ما لا تشعر به النَّفس بوجهه فلا يكون مطلوبًا لها، وإذا كان مطلوبًا لها فلا يمكن أن يستدل عليه بشيء، حتى يعلم أنه يلزم من تحقق الدليل تحققه...»[1].

وقد وظَّف ابن تيميَّة تلك الحقيقة النفسية في نقد «الحد الأرسطى»، حيث زعم المناطقة أن تصوير الحقائق مستحيل، إلا من طريق الحدود المنطقية، ولكنه قرر استحالة أن يطلب بالحد إلا ما كان مشعورًا به متصورًا له[2] فالوظيفة التصورية للحد زائفة بهذا الاعتبار؛ لأن تصور المحدود متحقق قبل الحد.

وبناء على علاقة المعرفة بالشُّعور، رَتَّب ابن تيميَّة مستويات الإدراك والعلم، فذكر أنها ثلاثة مستويات:

الأول: علم الإنسان الشيء وتصوُّره له دون وعي، وفي هذا المستوى تَتَكوَّن «العلوم الفطرية» قبل الشُّعور بها.

الثاني: علم الإنسان الشيء بوعي، ومن هذا المستوى تَتَكوَّن «العلوم الفطرية» بعد الشُّعور بها، ثم العلوم النظرية.

الثالث: علم الإنسان الشيء بوعي أقوى، وهو الوعي بالطريق أو الدَّليل المعيَّن الذي حَصَّل به العلم.

ويُجْمِل ابن تيميَّة تلك المستويات، قائلًا: «إن علم الإنسان بالشيء وتصوره له شيء، وعلمه بأنه عالم به شيء، وعلمه بأن علمه حصل بالطريق المعين شيء ثالث...»[3].

وقد نبَّه ابن تيميَّة على بعض الأوهام المعرفية التي تَحْدُثُ في تلك

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٥٣٢.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٧٦، والدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٥٣٣.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٥٣٤.

المستويات، مثل ادعاء بعض النُّظَّار تحصيلهم العلم الحاصل لهم في المستوى الأول، من خلال الطريق والدَّليل المعين من النظر الذي سلكوه، والواقع أن دور الدليل والنظر ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ توكيد ذلك العلم في المستوى الأول أو إحضاره في النَّفس بعد ذهولها عنه[1].

«الفطرة المعرفية» ظاهرة نفسية غير إرادية:

إذا كانت المعارف الفطرية ملازمة للشُّعور، الذي يستحيل انفكاكه عن النفس، بل هو من لوازم وجود النَّفس العارفة، فإن تلك المعارف الفطرية معارف غير إرادية، تتشكَّل بالمؤثرات الخارجية، أوقعها الله في النفوس مُكوِّنًا رئيسًا لحقيقتها، لكن لا يُعرف كيف نشأت، فإنه «لا يدري أحد كيف وقع له ذلك، إلا أنه فعل الله ﷻ في النُّفُوس»[2].

إنه يمتنع على الإنسان أن يصنع معارفه الفطرية على نحو إرادي، ويستحيل للنفس البشرية إحداث فطرة جديدة في العلوم والأعمال، وأن تُبدَّل بها فطرة الله التي فطر الناس عليها، وبهذا ندرك مدى تهافت المقولة الأرسطية المنهجية التي اعتمدها «الرازي»، إذ يقول في كتابه «أساس التقديس»: «ونختم هذا الباب بما روى عن أرسطاطاليس أنه كتب في أول كتابه الإلٰهيات: من أراد أن يشرع في المعارف الإلٰهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى»[3].

تقوم تلك المقالة المنهجية على رؤية تفكيكية لطبيعة المعرفة الإنسانية، نشأت عنها ازدواجية منهجية في النظر والاستدلال، فهي تقرر أن منهج النظر في الحقائق الطبيعية، مبتور ومنفصل انفصالًا تامًا عن منهج النظر في الحقائق الإلٰهية، ولذلك يقول «ابن سينا» فيما نقله عنه «الرازي» ـ شارحًا تلك المقالة ـ: «... فكذلك الإنسان إذا تَأمَّل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية، وتأمل في صفاتها فذلك له قانون، فإذا أراد أن ينتقل منها

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٥٣٤ ـ ٥٣٥.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥م، ١/ ٤١ ـ ٤٢.

(٣) أساس التقديس، الرازي، ص٢٥.

إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى ونهجًا آخر وعقلًا آخر...»[1].

لكن كيف يمكن الخوض في الحقائق الربانية الإلٰهية نفيًا وإثباتًا، دون تصور ذلك النفي والإثبات بالفطرة الأولى؟ أم كيف يمكن منهجيًّا إقصاء الوجود الطبيعي عن الحقائق الإلٰهية الغيبية؟ بينما إدراك الوجود الطبيعي شرط لفهم الإلٰهيات والغيبيات إثباتًا ونفيًا؛ لأن «الكلام في الشيء نفيًا أو إثباتًا مسبوق بتصوره، فليس للإنسان أن ينفي شيئًا عن شيء أو يثبته له، إلا بعد تصوره تصورًا يمكن معه النفي والإثبات... فمن أثبت لله ﷻ أمرًا من الصفات، فإنما أثبته بعد أن فهم نظير ذلك الموجودات، وأثبت به القدر المطلق مع وصفه له بخاصة تمتنع فيها الشركة، ومن نفى عن الله شيئًا من هذه الأمور فإنما نفى ما علم نظيره في الموجودات...

فالنافي لا ينفي شيئًا قط إلا ما له نظير فيما أدركه؛ لأن نفس المنفي ما علمه أصلًا؛ لأن النفي المحض لا يعلم بنفسه، فإن النَّفس لا تباشر المعدوم حتى تشعر به، وإنما تباشر الموجود وتقيس له نظيرًا، فينفي ذلك النظير عما هو منتفٍ عنه، مثل نفيها لجبل ياقوت وبحر زئبق ونحو ذلك، بعد أن علمت البحر والزئبق والجبل والياقوت، ثم قَدَّرت معلومًا مؤلَّفًا من شيئين نظيرهما موجود ثم نفته، وكذلك النفي عن الله من الشركاء والأولاد والنوم وغير ذلك مما يعلم وجوده في العالم...»[2].

فكيف يصح إثبات شيءٍ أو نفيه من الحقائق الإلٰهية بفطرة جديدة وبعقل ونهج جديدين، لم يتصوروا ذلك الشيء المثبت أو المنفي؟!، فالفطرة التي لم تتصور الشيء المثبت والمنفي، عاجزة عن البحث في الحقائق الإلٰهية؛ لأنها مبتورة عنها.

ويحاكم ابن تيميَّة تلك المقالة المنهجية الأرسطية إلى الأصول الفلسفية

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٦.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/ ١١٢.

لأرسطو نفسه، وذلك ـ تحديدًا ـ في العلاقة الفلسفية بين «المقولات العشر»[1] الأرسطية، وهي الجوهر وأعراضه التِّسعة وبين الوجود المطلق، فإن نشأة تلك المقولات هو الوجود المحسوس المدرك بالفطرة الأولى، عندئذٍ إذا ربطها «أرسطو» بالإلٰهيات نفيًا أو إثباتًا فقد فتح على نفسه باب الأسئلة المنهجية المحرجة، إذ يقال له: «أتحكم في هذا النفي والإثبات بالفطرة التي عَلِمتَ بها هذه الأمور؟ أم بفطرة أخرى؟ فإن قال بفطرة أخرى، كان هذا اعترافًا بأن الفطرة التي يحكم فيها على الشيء بنفيه وإثباته، غير الفطرة التي يتصور بها الشيء، فتكون فطرة التصديق غير فطرة التصور، ومن المعلوم أن الحاكم بالتصديق العالم به الناطق به، إن لم يكن هو العالم بالتصور المدرك له الناطق به، كان حكمه باطلًا، فيلزم أن يكون جميع ما ذكروه في العلم الإلٰهي باطلًا، لكون الحاكم بالتصديق فيه ليس هو المتصوِّر.

وإن قلتم: بل الفطرة التي عرفت بها هذه الأمور يحكم بنفيها وإثباتها، بطلت تلك القعقعة التي تشبه قعقعة الشّنان التي يقعقع بها للصبيان ليخوفوا بما لا حقيقة له عند الإنسان، وعلم أن ما خالفتم به الفطرة والشرعة فكله هذيان، بل من الإفك والبهتان»[2].

يمتنع ـ عندئذٍ ـ تغيير الفطرة عمومًا المعرفية والخَلقية على نحو إرادي، بل إن الفلاسفة نصُّوا «على أن رَوْمَ نقل الطباع من ردي الأطماع، شديد الامتناع فكيف يحدثون فطرة أخرى؟»[3].

ويتساءل في قراءته النقدية لمقالة «أرسطو» المنهجية، مُؤكِّدًا استحالة تبديل الفطر كلها الخَلْقية والمعرفية، قائلًا: «والفطرة هي الخلقة التي فطر الله عباده عليها، أتريد أن يبدل خلقته وما فيها من قوي الإدراك والحركة؟ فهذا

---

(١) المقولات العشر: هي ـ عند ـ أرسطو الأجناس العالية، التي تحيط بجميع الموجودات أو المحمولات الأساسية، التي يمكن إسنادها إلى كل موضوع. انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ٢/٤٠١، وشرح الوريقات، ابن النفيس، ص٣٨.

(٢) المصدر السابق ٤/١١٧ ـ ١١٨.

(٣) المصدر نفسه ٢/ ٤٧٠.

غير مقدور للبشر، فإن الله تعالى فطر عباده على ذلك، أم تريد أن يترك ما فُطِرَ عليه من المعارف والعلوم، ويستحدث لنفسه معارف تخالف ذلك ـ وهذا هو الذي يصلح أن يريده ـ فهذا أمر تبديل فطرة الله التي فطر عليها عباده، وهي طريقة المبتدعة المبدلين لفطرة الله وشرعته...»[(١)].

فالمعارف الفطرية يستحيل تغييرها، ما دامت مرتبطة بالشُّعور والإدراك والحركة، لكن يمكن تضليلها في نتائجها بعوامل خارجية، لا في أصلها المُتَّحِد بالشُّعور، وهذا إنما يدل على قوة وهيمنة «الفطرة المعرفية» على النَّفس البشرية، لكن ابن سينا وغيره أرادوا أن يطعنوا في المعارف الفطرية بتجويز وقوع الخطأ في أحكامها، وهذا التجويز بالخطأ في أحكام الفطرة المعرفية، لازم لمقالة أرسطو السابقة في إمكانية استحداث فطرة جديدة، فهم يرون أن حكم الفطرة المعرفية بعلو الله مثلًا حكم خطأ، ويجعلونه من أحكام الوهم والخيال[(٢)]، وسيأتي مزيد بسط لهذه المسألة ـ إن شاء الله ـ في بحث «فطرة العقل النظرية».

والحق أن أحكام الفطرة المعرفية أحكام قطعية ضرورية؛ لأنها قوة شعورية طاغية، لا يمكن أن تُدفع، ولذلك فإنها قوة كافية لحصول المعرفة بذاتها مستغنية عن الأدلة الخارجية، ولا تتوقف على وجود شرط، لكن تتوقف على زوال وانتفاء المانع، وهي الأمور الخارجية المفسدة لها كالتربية[(٣)].

استحالة إنكار كل المعارف الفطرية:

كما أنه تستحيل صناعة المعارف الفطرية على نحو إرادي، فكذلك يستحيل إنكار كل المعارف الفطرية، سواء أكانت عقلية أم حسية أم نقلية؛ لأن ذاك الإنكار يتناقض مع «الشُّعور النفسي» وطبيعة الحياة وأسلوب العيش،

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) انظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط. الثانية ١/ ٣٥٣ ـ ٣٥٥، وانظر: الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ١١٢ ـ وما بعدها.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٤٦ ـ ٤٥٤.

ولذلك يقول ابن تيميَّة: «... لا يتصور أن يعيش أحد من بني آدم، بل ولا من البهائم، مع جحد جميع الحقائق والشُّعور بها، فإن الإنسان مدني بالطبع...»[1]، وفي هذا الصدد ينبه على أن السفسطة ـ وهي جحد العلوم الضرورية ـ مرض عارض، وليست حالة عامة، وبهذا يُعلم خطأ بعض مؤرخي المقالات، حينما ينسبون لـ«السفسطائية» إنكار كل الحقائق؛ لأن إنكار السفسطة للحقائق إنكار نسبي، إذ المُسَفْسِط هو: من يجحد حقًّا معلومًا ضروريًّا، ويموهه بباطله في بعض العلوم، وإن كان مقرًّا بعلوم أخرى[2].

وفي هذا السِّياق نفسه يبين غلطًا آخر لمُؤرِّخي المقالات، حينما ينقلون عن السُّمَنية إنكار وجود ما لا يدركونه بإحساسهم، والتحقيق: أن السُّمَنية أنكرت ما لا يمكن الإحساس به، ولم ينكروا وجود ما لا يحسونه هم، فهذا ما لا يمكن وقوعه من بني آدم[3].

وإنكار المعارف الفطرية ـ إن وقع من العارف ـ فإنه إما أن يكون طريقُه الجهل، الذي يُغْلِقُ العقل، ويُغَلِّف النَّفس حتى يورثها ذهولًا، وإما أن يكون طريقُه العناد[4]، ولذلك فإن المُنْكِر لها يلجأ إلى الإقرار بها عند الصَّدمة الواقعية أوالمعرفية أو النفسية، التي تفجر فيه مكامن الفطرة، وفي هذا يقول ابن تيميَّة ـ حاكيًا بعض تجاربه الدعوية مع بعض من أنكر ضرورة وفطرية عُلوَّ الله على خلقه ـ: «... لهذا تجد المنكر لهذه القضية يُقِرُّ بها عند الضرورة، ولا يلتفت إلى ما اعتقده من المعارض لها، فالنفاة لعلو الله إذا حزب أحدهم شدةٌ وجَّهَ قلبه إلى العلو يدعو الله، ولقد كان عندي من هؤلاء النافين لهذا من هو من مشايخهم، وهو يطلب مني حاجة، وأنا أُخاطبه في هذا المذهب كأني غير منكر له، وأَخَّرْتُ قضاء حاجته حتى ضاق صدره، فرفع طرفه ورأسه إلى السَّماء وقال: يا الله، فقلت له: أنت مُحقِّق، لمن ترفع

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٧٤.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٣٤٠ ـ ٣٤١، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٧٤ ـ ٣٧٥، بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٣٤١.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ١٣٦.

طرفك ورأسك؟ أو هل فوق عندك أحد؟ فقال: استغفر الله، ورجع عن ذلك لما تَبيَّن له أن اعتقاده يخالف فطرته...»[1].

وقد تستيقظ الفطرة المعرفية المهيمنة على المشاعر، في صورة أكثر عنفًا وشدة، فتحدث صدمتها فورة وهيجانًا حادَّيْنِ، وهذا ما وقع لإمام الحرمين «الجويني» على ما حكاه الهمداني قال: «سمعت أبا المعالي الجويني وقد سئل عن قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه: ٥]، فقال: كان الله ولا عرش ـ وجعل يتخبط في الكلام ـ فقلت: قد علمنا ما أشرت إليه، فهل عندك للضرورات من حيلة؟ فقال: ما تريد بهذا القول وما تعني بهذه الإشارة؟ فقلت: ما قال عارف قط يا رباه إلا قبل أن يتحرك لسانه، قام من باطنه قصد لا يلتفت يمنة ولا يسرة يقصد الفوق، فهل لهذا القصد الضروري عندك من حيلة؟ فنبِّئْنَا نتخلَّص من الفوق والتحت، وبكيت وبكى الخلق، فضرب الأستاذ بكمه على السرير، وصاح: يا للحيرة، وخرَّق ما كان عليه وانخلع، وصارت قيامة في المسجد، ونزل، ولم يجبني إلا: يا حبيبي الحيرة الحيرة والدهشة الدهشة... فسمعت بعد ذلك أصحابه يقولون: سمعناه يقول: حيرني الهمداني»[2].

فالإكراه المعرفي في رَدِّ المعارف الفطرية مرهق للنفس، يُسبِّبُ لها الإضطراب والحيرة والقلق، ولذلك يقول ابن تيميَّة ـ معلقًا ـ على هذه القصة: «... أما العلم بعلو الله على العالم، فهو معلوم بالفطر الضرورية، وعند الاضطرار في الحاجات لا يقصد القلب إلا ما يعلم كما يعلم»[3]، ثم يشرح اعتراض الهمداني على الجويني قائلًا: «فقال لأبي المعالي: ما تذكره من

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٦/٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٢) انظر: العلو للعلي الغفار في صحيح الأخبار وسقيمها، للحافظ الذهبي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، مطبعة جماعة أنصار السُّنَّة بعابدين، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م، ص١٥٦ ـ ١٥٧، وصحح إسناد هذه القصة «الألباني» في: مختصر العلو للعلي الغفار، المكتب الإسلامي، ط. الثانية، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م، ص٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/٥٤.

الحجج النظرية، لا تندفع به هذه الضرورة، التي هي ضرورة في القصد المستلزم للضرورة في العلم، فعلم أبو المعالي أن هذه معارضة صحيحة فقال: حيرني الهمداني؛ لأنه عارض ما ذكره من النظر بما بَيَّنَه من الضرورة، فصرخ حائرًا لتعارض العلم الضروري والنَّظَري، ولأن هذه الضرورة الموجودة موجودة في القلوب علمًا وقصدًا، ولا يمكن أَحدٌ نزعها إلا بإحالة الفطر»[1].

فقضية علو الله على خلقه مِثَالٌ على تَمكُّن المعارف الفطرية من النفس، ولذلك يبيِّن ابن تيميَّة الضرورة الفطرية والنفسية لقضية «علو الله»، من خلال رَدِّهَا إلى «الشُّعُور النَّفْسي» قائلًا: «... تَوجُّه الخلائق بقلوبهم وأيديهم وأبصارهم إلى السماء حين الدعاء، أمر فطري ضروري عقلي... لأن القصد والإرادة لا يكون إلا بعد الشُّعور بالمقصود...»[2]، فهناك ارتباط وثيق بين الإشارة والشُّعور، فإن «إشارة الإنسان إلى الشَّيء مشروط بشعوره به وقصد الإشارة إليه، فإن لم يشعر به ولم يقصد الإشارة إليه محال أن يشير إليه...»[3].

فالتَّحاكم إلى الفطرة المعرفية، ومحاولة استنطاقها إذا ضعفت، أصل أصيل في المنهج المعرفي التيمي تقريرًا ونقدًا، ودليل ذلك وبراهينه ما تقرره مباحث هذه الدراسة إن شاء الله، غير أننا نلاحظ تأكيد ابن تيميَّة على هذا المبدأ - وهو الرجوع إلى الفطرة - تأكيدًا مباشرًا في سياق نقده المخالفين في كثير من المواضع، منها - على سبيل المثال - نقده لمن أَثبت وجود المطلق بشرط الإطلاق في خارج الذهن، فبعد بيانه بطلان مقالتهم يقول: «وهؤلاء أيضًا يعلمون ذلك، إذا تدبروه ورجعوا إلى ما معهم من العلوم الفطرية العقلية»[4]، وفي سياق نقده منكري استحقاق الله أن يُحَبَّ يقول: «وهؤلاء الذين أنكروا محبته من أهل الكلام - وهم مؤمنون - لو رجعوا إلى فطرتهم

---

(١) المصدر نفسه ١/ ٥٤ - ٥٥.

(٢) المصدر نفسه ٤/ ٥٤٤ - ٥٤٥.

(٣) المصدر السابق ٤/ ٥٢٣.

(٤) المصدر نفسه ٢/ ٣٥٩.

التي فطروا عليها واعتبروا أحوال قلوبهم عند عبادته لوجدوا في قلوبهم من محبته ما لا يُعبَّر عن قدره»[(١)].

وأعظم العوامل التي تَضْطَرُّ المُنْكِرَ إلى الاعتراف بالمعارف الفطرية هي الحاجة النفسية الضَّاغطة؛ لأن إنكار المعارف الفطرية الطبيعية للنفس، يُؤَدِّي بها إلى الفقر والاحتياج المعرفي الطبيعي، لا سيَّما إذا كانت المعارف الفطرية معارف ذوقيَّة «انفعالية»، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «. . . الحاجة التي يقترن مع العلم بها ذوق الحاجة، هي أعظم وقعًا في النَّفس من العلم الذي لا يقترن به ذوق، ولهذا كانت معرفة النُّفوس بما تحبه وتكرهه وينفعها ويضرها، هو أرسخ فيها من معرفتها بما لا تحتاج إليه ولا تكرهه ولا تحبه. . . ولهذا كان أكثر النَّاس على أن الإقرار بالصانع ضروري فطري، وذلك أن اضطرار النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرارها إلى ما لا تتعلَّق به حاجتها»[(٢)].

فالنَّفس تفتقر إلى المعارف الفطرية كلها، لا سيما إذا داخلتها المعارف الفطرية الوجدانية؛ كـ«الحب» و«الكره» و«اللَّذة» و«الألم»، وما تَترتَّب عليهما من المنافع والمضار ـ كما سيأتي إن شاء الله مزيد شرح لها ـ وبسبب ذلك اشتدت حاجة المخلوق لخالقه، فإنه «لا شي أحوج إلى شيء من المخلوق إلى خالقه، فهم يحتاجون إليه من جهة ربوبيته إذ كان هو الذي خلقهم، وهو الذي يأتيهم بالمنافع، ويدفع عنهم المضار: «﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [النحل: ٥٣]»[(٣)].

ولقد حكى الله سبحانه عن أقوامٍ يجحدون فطرة التألُّه والعبادة والتوحيد في السَّرَّاء، ولكن إذا ذاقوا ألم الخوف هُرِعُوا إلى فطرهم القاضية بإخلاص العبادة لله قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ

---

(١) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٥/ ٣٩٣.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٣) المصدر نفسه ٣/ ١٣٥.

﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ أُحِيطَ بِهِمۡ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنۡ أَنجَيۡتَنَا مِنۡ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [يونس: ٢٢].

فـ«المعارف الذوقية» و«المفاهيم الوجدانية» طرق ضرورية للإقرار بالمعارف الضرورية، عبر جسر «الشُّعور النَّفسي»، فإن «الحب والذل والخوف والرجاء والتعظيم، والاعتراف بالحاجة والافتقار ونحو ذلك، مشروط بالشُّعور بالمسؤول المحبوب المرجو، المخوف المعبود المعظم، الذي تعترف النُّفُوس بالحاجة إليه والافتقار، الذي تواضع كل شيء لعظمته، واستسلم كل شيء لقدرته، وذَلَّ كل شيء لعزَّته، فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها ولا بد لها منها، بل هي ضرورية فيها، كان شرطها ولازمها، وهو الاعتراف بالصانع والإقرار به، أولى أن يكون ضروريًّا في النفوس»[(١)].

ولما كانت النفوس مفتقرة إلى المعارف الفطرية، كان ظهورها أعظم وإدراك النُّفُوس لها أَيْسر، وهذا من لطف الله بعباده، فإنه «كُلَّمَا كانت حاجة الناس إلى معرفة الشيء وذكره أشد وأكثر، كانت معرفتهم به وذكرهم له أعظم وأكثر، وكانت طرق معرفته أكثر وأظهر، وكانت الأسماء المعرِّفة له أكثر، وكانت معانيه أدل»[(٢)]، بل إنه ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ: «ما اشْتَدَّتْ الحاجة إليه في الدين والدنيا، فإن الله يجود به على عباده جودًا عامًّا ميسرًا»[(٣)].

فإذا كان الله قد جاد بالهواء جُودًا عامًّا في كل زمان ومكان، لشدة حاجة الحيوان إلى «النَّفَس»، ثم يليه جُودًا الماء، فإنه كذلك قد جاد على عباده من دلائل الربوبية ما أغناهم به عن دلائل مستحدثة مبتدعة؛ كدليل الحدوث عند المتكلِّمين الذين ضَيَّقوا به المعرفة الرَّبانية، وقادهم ذلك إلى احتكار طرق المعارف، وسبب ذلك مصادمتهم لبعض المعارف الفطرية[(٤)].

فمصادمة المعارف الفطرية، كما أنها ترهق النَّفس وتشوه طبيعتها، فهي

---

(١) المصدر السابق ٣/١٣٦.

(٢) المصدر نفسه ٣/ ٣٣٠.

(٣) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٥/ ٤٣٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

كذلك تقود إلى عيوب منهجية كبرى، مثل: التَّحكُّم والادِّعاء، واحتكار طرق المعرفة، بينما تُوسِّع «المعارف الفطرية» النظر المعرفي وتُورِثُ الشُّمول المنهجي «وهكذا كلما كان الناس أحوج إلى معرفة الشيء، فإن الله يُوسِّع عليهم دلائل معرفته؛ كدلائل معرفة نفسه، ودلائل نبوة رسوله، ودلائل ثبوت قدرته وعلمه، وغير ذلك، فإنها دلائل كثيرة قطعية، وإن كان من الناس من قد يضيق عليه ما وسَّعَه الله على من هداه»[1].

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/١٢٩.

ثَانِيًا: تَأْسِيْسُ المَعْرِفَةِ عَلَى اليَقِيْنِ وَالضَّرُوْرَةِ

تقوم المعرفة الفطرية في الأساس على الشُّعور النَّفسي اليقيني الضروري، الذي لا يقبل الشك، وبناء على ذلك فإن المعارف البشرية المؤسَّسة على المعارف الفطرية، قد بنيت على قاعدة معرفية صلبة من اليقين والضرورة، فإن للمعارف الفطرية الضرورية ـ التي تُعَدُّ اللَّبِنَة الأُولى للمعرفة البشرية ـ عمقًا في النَّفس ودورًا تأسيسيًّا في المعرفة البشرية.

التعريف الدِّلالي لليقين:

اليقين «هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت، الذي لا يزول بتشكيك المشكك، وهو حالة ذهنية تقوم على اطمئنان النَّفس إلى الشيء مع الاعتقاد أنه كذا، وأنه لا يمكن أن يكون إلا كذا»[١]، ولليقين المعرفي جانبان: أحدهما ذاتي مُتعلِّق بشعور الإنسان النفسي، والآخر موضوعي، وهو مطابقة ذاك الشُّعور للواقع، في ذاك الجانب الموضوعي يكون اليقين مفروضًا على جميع العقول، من خلال تلك المطابقة، مثل يقين الحقائق البديهية العقلية، والحقائق الحِسيَّة اليقينية[٢].

وكما أن لليقين جانبين ذاتيًّا وموضوعيًّا، فكذلك هو نوعان:

الأول: يقين قَبْلي، وهو ما قبل الاستدلال، تتأسس عليه المعرفة،

(١) المعجم الفلسفي، صليبا ٢/٥٨٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويقف عنده الاستدلال النظري، وهو حاصل في النَّفس بلا إرادة ولا استدلال؛ كيقين المبادئ الأولية العقلية والوجدية.

الثاني: يقين بَعْدي، وهو ما بعد الاستدلال، يكون غاية للمعرفة ومُتَطلَّبًا لها، إذ غاية المعرفة الاستدلالية اليقين، فإنها تبدأ بالشَّك، ثم الظن، ثم العلم، ثم اليقين، وتلك مراتب المعرفة الاستدلالية[1].

وكما أن للمعرفة الاستدلالية مراتب، فلليقين المعرفي البَعْدي درجات أولها: «**علم اليقين**» وهو: ما كان طريقه النقل الخبري أو القياس العقلي، وثانيها «**عين اليقين**» وهو: ما كان طريقه الحس لا سيَّما البصر، وثالثها: «**حق اليقين**»: وهو ما كان طريقه الإحساس الباطني والخارجي، بحيث يباشره العارف ويجده ويذوقه، ويتجاوز ذلك طريقي العقل والخبر[2].

وكون اليقين ـ عند ابن تيميَّة ـ أساسًا للمعرفة، وغاية لها غني عن البيان، لا يُفْتَقر إلى إيضاحٍ، لجلائه في نفسه ووضوحه، وكيف لا يكون اليقين أساسه ومطلبه؟، والوحي الإلهي ـ الذي يَعُدُّه ابن تيميَّة ركيزة الطرق المعرفية ـ قد صاغ حياة البشرية على أسس من اليقين المعرفي، وذلك من بداية اليقين الأول الذي أقام عليه بناءه، وهو الإيمان بالله تعالى، وما يتطلبه ذاك الإيمان من التصديق اليقيني بباقي أركان الإيمان وأصول الدين.

لكن تأسيس المعرفة على اليقين، لا يعني نفي الشَّك المعرفي والحيرة العلمية، اللتين تسبقان إثبات القضايا النظرية، «فإن كل طالب للعلم والهدى، هو قبل حصول مطلوبه في نوع من الحيرة»[3]، و«الأمر النظري مستلزم للشك قبل العلم»[4]، وتلك الحيرة العلمية، والشَّك المعرفي، يسبقان «اليقين البعدي» يزولان بالوصول إليه.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٧٢١.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٠/ ٦٤٥ ـ ٦٥٠.

(٣) المصدر نفسه ١١/ ٣٨٦.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٤١.

تحصيل «اليقين البعدي»:

لتحصيل هذا النوع من اليقين طرق، منها: **الدَّلِيْل البُرْهَاني**، إما في الكتاب المسطور، وإما في الكتاب المنظور، و**السُّلُوك العملي**، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «يحصل اليقين بثلاثة أشياء: أحدها: تدبر القرآن، والثاني: تدبر الآيات التي يحدثها الله في الأنفس والآيات التي تبين أنه حق، والثالث: العمل بموجب العلم، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت: ٥٣]»[١].

فطريقة النظر والاستدلال العلمي، وطريقة العمل وتزكية النفس، من أهم الطرق المعرفية لتحصيل اليقين، لكن لا يفيدان إلا يقينًا إجماليًّا، ما لم يَضُمَّا إلى طريق الوحي ونور الرسالة، عندئذٍ يحصل اليقين التام والإيمان النافع[٢].

فطرق تحصيل اليقين المعرفي البعدي واسعة في نظر ابن تيميَّة، وهو ما اتَّكَأَ عليه في نقده المناطقة، الذين حصروا طرق اليقين المعرفي البعدي في قياسهم المنطقي، مؤكِّدين استحالة الوصول إلى الحقائق إلا من خلال قياسهم، وقد صاغوا ذلك في مبدئهم الشهير: «إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس».

ضيق المناطقة طرق المعرفة اليقينية وادَّعوا احتكار المعرفة البشرية، وفي إشارة إلى مدى التعجرف المعرفي الذي وقع فيه المناطقة، يقول ابن تيميَّة مُعلِّقًا على مبدئهم السابق: «ثم لم يكفهم هذا السَّلب العام الذي تحجَّروا فيه واسعًا، وقصروا العلوم على طريق ضيقة لا تحصل إلا مطلوبًا لا طائل فيه، حتى زعموا أن علم الله وعلم أنبيائه وأوليائه، إنما يحصل بواسطة القياس المشتمل على الحد الأوسط، كما يذكر ذلك ابن سينا وأتباعه»[٣].

ومع ذلك كله فقد ارتبط يقينهم المعرفي بالأشكال والأوضاع وصور

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/ ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٧٧.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٢٠٠.

الأدلة، بينما الاعتبار والمعيار كما يراه ابن تيميَّة متعلق «بمادة العلم لا بصورة القضية»(١)، وكما أن المناطقة حصروا اليقين في الصورة القياسية، فكذلك حصروه في مواد محددة في القضايا الحسية والأولية والمتواترة والمجرَّبة والحدسية، ونفوا اليقين عمَّا سوى تلك المواد بدون دليل، بل بمجرد التحكم(٢)، وسيأتي مزيد إيضاح لهذه المسألة ـ إن شاء الله ـ في مباحث الدراسة لاحقًا.

ولا ريب أن للدليل الهادي من الكتاب والسُّنَّة، دورًا رئيسًا في تحصيل اليقين وتثبيته وزيادته، لا سيَّما إذا فهم ذاك الدليل فهمًا يطابق مراد الله، وبقدر اعتماد الإنسان على دليل الوحيين بقدر ما ينال من المعرفة اليقينية والطُّمأنينة القلبية والاستقرار المعرفي، ولذلك ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ: «إن ما عند عوام المؤمنين وعلمائهم أهل السُّنَّة والجماعة، من المعرفة واليقين والطمأنينة والجزم الحق، والقول الثابت، والقطع بما هم عليه، أمر لا ينازع فيه إلا من سلبه الله العقل والدين»(٣).

وعدم اليقين المعرفي والاضطراب المنهجي في العلوم الإلٰهية، نتيجة الابتعاد عن دلالات الدليل الهادي، كما هو واضح في اضطراب المتكلِّمين وحيرة الفلاسفة، وإن كان المتكلِّمون أخف اضطرابًا من المتفلسفة لما عندهم من الحق، الذي تلقوه عن الوحي ما ليس عند غيرهم من الفلاسفة، لكن «الثبات والاستقرار في أهل الحديث والسُّنَّة أضعاف أضعاف أضعاف ما هو عند أهل الكلام والفلسفة»(٤).

وقد عرض ابن تيميَّة في الوجه التاسع من وجوه نقض قانون التأويل، صورًا من اختلاف واضطراب وحيرة وشك المعرضين عن دلالات الوحي والمعارضين لها(٥)، ومما قاله في ذلك السِّياق: «كل من أمعن في معرفة هذه

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٤٤.
(٢) انظر: المصدر نفسه، ص٤٢٩.
(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/٤٩.
(٤) المصدر نفسه ٤/٥١.
(٥) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/١٥٦ ـ ١٧٠.

الكلاميات والفلسفيات، التي تعارض بها النصوص، من غير معرفة تامة بالنصوص ولوازمها، وكمال المعرفة بما فيها وبالأقوال التي تنافيها، فإنه لا يصل إلى يقين يطمئن إليه، وإنما تفيده الشك والحيرة»[1].

يقينيَّة «أصول الدين» بين تشدُّد المتكلِّمين وإفلاس المتفلسفة:

ليس كل أصول الدين ـ في نظر ابن تيميَّة ـ مما يجب فيه اليقين، فإن منها ما يجب فيه اليقين ولا يثبت إلا بأدلة يقينية؛ كمسائل أصول الدين الكبار، مثل: اليقين بوحدانية الله، والإيمان بالرسول، والإيمان باليوم الآخر، ومنها ما لا يجب فيه اليقين مما لم يكن فيه دليل قطعي، بل يكتفى فيه بالظاهر الرَّاجح؛ كتفاصيل الثواب والعقاب، ومعاني بعض الأسماء والصفات[2].

وقد جاء رأي ابن تيميَّة في علاقة اليقين بأصول الدين، وسطًا بين تَشَدُّد بعض المُتكلِّمين غير النَّزِيه، وبين إفلاس الفلاسفة المعرفي، فقد تَمَسَّك «الرَّازي» من نظار المتكلِّمين بمقالة: «أن مسائل الأُصول لا يجوز التَّمسُّك فيها إلا بأدلة يقينية»، وهدفه من ذلك إضعاف ونبذ دلالات النُّصوص على أصول الدين؛ لأن النصوص ـ في نظره ـ لا تفيد إلا الظن[3].

وإذا كان اليقين مطلوبًا في تأسيس المعرفة وبنائها، لا سيَّما المعرفة الدينية، فإن الفلاسفة في مقابل ذلك، لا يرون لليقين مجالًا في العلم الإلٰهي كله، وهذا كما يراه ابن تيميَّة «إفلاس معرفي» وإملاق من معرفة الله تعالى، وإخفاق علمي، مُؤكِّدًا ذلك بقوله: «ناهيك بهذا الإفلاس من معرفة الله تعالى»[4]، ويُبيِّن ابن تيميَّة نتيجة ذاك الإفلاس قائلًا: «ولهذا اتَّفق كل من خبر مقالة هؤلاء المتفلسفة في «العلم الإلٰهي»، أن غالبه ظنون كاذبة، وأقيسة

(١) المصدر نفسه ١/ ١٦٤.
(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٥٤ ـ ٤٥٥.
(٣) انظر: تأسيس التقديس، الرازي، ص٢١٥ ـ ٢١٦.
(٤) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/ ٥٨٢.

فاسدة، وأن الذي فيه العلم الحق قليل»[1].

وقد انعكس ذاك «الإفلاس المعرفي» على دور آلتهم المنهجيَّة ـ وهو المنطق ـ في تحقيق العلوم الإلٰهية، فإن إخفاق المنطق في الإلٰهيات إخفاق ذريع، إذ غاية ما يدل عليه من العلوم الإلٰهية كُلِّيَّات وصفات مشتركة، لا يثبت بها من خواص الرُّبوبية شيء، ولا من خواص الملائكة والأنبياء[2].

ولكن قد يكون لنفي الفلاسفة اليقين عن «العلم الإلٰهي» وجه صحيح مقبول، إذا كان مرادهم بيان عجزهم المعرفي عن الإدراك اليقيني التفصيلي للعلم الإلٰهي، المتعلق بوجود الله وربوبيته، وهذا حق، إذ إن طرقهم المعرفية وأدلتهم وبراهينهم القياسية قاصرة وعاجزة عن إدراك المغيبات[3]، واعترافهم بعجز أدواتهم المعرفية ـ إن صح هذا المعنى ـ وإن كان ينطوي على شجاعة أدبية في نقد الذَّات، إلا أنه يوجب عليهم إعادة النظر في أدواتهم وطرقهم ووسائلهم المعرفية.

الشَّك المنهجي ليس طريقًا لتحقيق اليقين المعرفي:

لا ريب أن ابن تيميَّة أقام بناءه المنهجي على «اليقين القبلي» المباشر المتمثل في الفطرة المعرفية المتنوعة، وهدف من هذا البناء المعرفي إلى تحصيل «اليقين البعدي»، وهذا الطلب الحثيث لليقين ـ تأسيسًا معرفيًّا، وغاية منهجية ـ هو ما يفسر طول نفس ابن تيميَّة في البحث عن الحقيقة برهنة ودفاعًا، ولذلك يقول: «من كان مستند تصديقه ومحبته أدلةً توجب اليقين، وتبين فساد الشبهة العارضة، لم يكن بمنزلة من كان تصديقه لأسباب دون ذلك، بل من جعل له علوم ضرورية لا يمكنه دفعها عن نفسه، لم يكن بمنزلة من تعارضه الشبه ويريد إزالتها بالنظر والبحث.

---

(١) الاستقامة، ابن تيميَّة تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الفضيلة، الرياض، ط. الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م، ص٨٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٩/ ٢٦١.

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/ ٥٨٢.

ولا يستريب عاقل أن العلم بكثرة الأدلة وقوتها، وبفساد الشُّبه المعارضة لذلك، وبيان بطلان حُجَّة المحتج عليها، ليس كالعلم الذي هو الحاصل عن دليل واحد من غير أن يعلم الشُّبه المعارضة له، فإن الشيء كلما قويت أسبابه وتعددت وانقطعت موانعه واضمحلت، كان أوجب لكماله وقوته وتمامه»[١].

كما أن منهج ابن تيميَّة المعرفي ـ بناء ومشروعًا ـ أبعد ما يكون عن الشك الاعتقادي المناقض لليقين، فكذلك كان مُنزَّهًا عن سلوك طريق «الشك المنهجي» لبناء منهجه المعرفي.

فقد جنح بعض الباحثين إلى أن منهجيَّة ابن تيميَّة قد اصطبغت بصبغة تشبه «الشك المنهجي» الذي تبنَّاه الفيلسوف «ديكارت»، إذ زعم أن ابن تيميَّة في سياق بحثه عن نقطة الارتكاز المعرفي، سَلَّم بصحة الفطرة وضرورتها، وافترض صحة الشريعة، ثم شرع بعد ذلك بالتحقق منها، وإقامة البرهان على صحتها، فابن تيميَّة ـ في نظره ـ اعتمد على فكرة الفرضية العلمية في بناء منهجه، إذ بدأ بفرضٍ، ثم بنى عليه بعد تسويغه وبرهنته ومراجعته مراجعة نقدية[٢].

ويستند ذلك الباحث على تأكيد ابن تيميَّة ضرورة نقطة الارتكاز المعرفي في بناء المناهج والأدِلّة، فقد قرر ابن تيميَّة ضرورة ذلك لكل العلوم بما فيها العلم الإلٰهي قائلًا: «. . . كل العلوم لا بُدَّ للسَّالك فيها ابتداء من مصادرات، يأخذها مسلمة إلى أن تتبرهن فيما بعد»[٣].

ومن تلك العلوم ـ في نظر الباحث ـ الإيمان بالله، مُسْتَنِدًا في ذلك إلى قول ابن تيميَّة: «. . . إنه إذا أخذ الإيمان بالله ورسله مُسلَّمًا ونظر في موجبه، وعمل بمقتضاه: حصل له بأدنى سعي مطلوبه من معرفة الله، وأن الطريق التي سلكها صحيحة، فإن نفس تصديق الرسول فيما أخبر به عن ربه وطاعته، يقرر

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٧/ ٥٦٥ ـ ٥٦٦

(٢) انظر: واقعية ابن تيميَّة، مسألة المعرفة والمنهج، أنور الزعبي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م، ص٧٦ ـ ٧٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ٦٩.

عنده علمًا يقينًا بصحة ذلك أبلغ بكثير مما ذكر أولًا»[1].

إن قراءة ذلك الباحث فكر ابن تيميَّة في هذه المسألة ـ وإن جاءت في سياق محاولات جيدة لفهم فكره ـ لم يحالفها التوفيق في تلك المسألة، إذ تأسَّست على فهم مغلوط لنصوص ابن تيميَّة، فإن كل تلك النصوص التي اعتمد عليها الباحث، لا تحتمل تفسيره البعيد لطبيعة منهج ابن تيميَّة، ووجه ذلك أن تلكم النصوص جاءت في سياق معارضة المتكلِّمين بالمثل، ولم تأت في سياق التقرير المُجرَّد.

فقد اعترض بعض المتكلِّمين على ما قرره ابن تيميَّة من فطرية معرفة الله، متسائلين عن مبتدأ صحة الإيمان بالله ورسوله، حتى يصبح أصلًا يبنى عليه الاعتقاد، مع اعترافهم بأنهم تعبوا في البحث عن مبتدأ صحة الإيمان بالله ورسوله وتقريره في النفوس، عبر الطرق العقلية والنظرية، ولذلك جعلوها أول الواجبات التي تتقدم معرفة الله ورسوله.

وبعد حكاية ابن تيميَّة لهذا الاعتراض[2] أجاب قائلًا: «قلت: جواب هذا من وجوه: أحدها: المعارضة بالمثل، فإنَّ سالك سبيل النظر القياسي، أو الإرادة الذوقية: من أين له ابتداءً أن سلوك هذا الطريق يُحصِّل له علمًا ومعرفة، ليس معه ابتداءً إلا مجرَّد إخبار مخبر بأنه سلك هذا الطريق فوصل... وليس ذلك مختصًّا بالعلم الإلٰهي، بل كل العلوم لا بُدَّ للسَّالك فيها ابتداءً من مصادرات يأخذها مسلمة إلى أن تتبرهن فيما بعد»[3].

فإذا صَحَّ أن يُوجَّه لصحة الإيمان بالله ورسوله السؤال التالي: من أين لنا الابتداء المعرفي لصحة الإيمان والمعرفة بالله ورسوله؟، فإن ذاك السُّؤال نفسه مُوجَّه لصحة الطرق العقلية النظرية، التي جعلها المتكلِّمون أصلًا تدورعليها المعرفة والإيمان بالله ورسوله.

---

(١) المصدر نفسه ٢/ ٧٢.

(٢) انظر: المصدر السابق ٢/ ٦٩.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فإذا كان لا بد لهذه الطرق العقلية الكلامية من نقطة ارتكاز سواءٌ أكانت متمثلة في التقليد، كما قال ابن تيميَّة: «ليس معه ابتداءً إلا مجرَّد إخبار مخبر بأنه سلك هذا الطريق فوصل»[1]، أم في إيحاءات القلب وخواطره، كما يقول أيضًا: «... أو خاطر يقع في قلبه سلوك هذا الطريق...»[2]، فإذا كانت تلك الطرق العقلية القياسية والوجدية مفتقرة لمسلمات وابتداءات أُوْلى، ولم يقدح ذاك الافتقار في صحتها، فكذلك طريقة الإقرار بفطرية معرفة الله والإقرار بصحة الإيمان بالله ورسوله، إذا فرض أنها اعتمدت على ابتداءات أُوْلى كالتقليد مثلًا، فإن ذلك لا يقدح في صحتها.

فتقرير ابن تيميَّة تلك القضيَّة كان في سياق الجدل والافتراض والمعارضة، وفي ذلك يقول: «... الشيء الذي لم يعلم العقل ثبوته أولًا، إذا سلك طريقًا يفضي إلى العلم به فلا يسلكها ابتداءً إلا بطريق التقليد والمصادرة كسائر مبادئ العلوم، فإذا كان لا بد في الطريقة القياسية والعملية، من تقليد في الأول ـ في سلوكه فيما لم يعلم أنه طريق، وأنه مفضٍ إلى المطلوب، أو أن المطلوب موجود ـ فالطريقة الإيمانية إذا فرض أنها كذلك، لم يقدح ذلك فيها، بل تكون هي أحق، لوجوه كثيرة»[3].

والمُتَأمِّل في تقريرات ابن تيميَّة المنهجية، يجزم بأنه لم يُقم بناءه المعرفي على مُسلَّمات وابتداءات ومصادرات أولى، قابلة للنظر والشك، بل أسس بناءه ومنهجه المعرفي على مرتكزات يقينية ضرورية، لا تقبل الاستدلال، ويستحيل أن يتطرق إليها الشك، قد ارتبط يقينها وضرورتها بطبيعة النَّفس البشرية، وخلقتها التي خلقها الله عليها.

وبهذا التأسيس اليقيني نقد ـ صراحة ـ بعض صور الشَّك المنهجي، وذلك في سياق نقده منهج الغزالي، إذ يقول: «من سلك الطريق الشرعية

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٧١.

النبوية الإلٰهية، لم يحتج في إثباتها إلى أن يشك في إيمانه الذي كان عليه قبل البلوغ، ثم يُحدث نظرًا يعلم به وجود الصانع، ولم يحتج إلى أن يبقى شاكًّا مرتابًا في كل شيء...»[1].

فأصول المعرفة الإسلامية، لا تحتاج إلى الشَّك المنهجي طريقًا للمعرفة؛ لأنها تنطلق من معرفة سابقة، ترجع إلى المعرفة الموهوبة الضرورية غير المُكتسبة، التِّلقائية غير الإرادية، ولم تكن منطلقة من حالة فارغة، حتى يصح أن تخضع لوضع افتراض، يمثله الشَّك المنهجي، أو البحث عن مرتكز وأساس للمعرفة غير الفطرة، فكل تلك الأوضاع الافتراضية تحاول التخلُّص من العلوم الضرورية السابقة، والتَّعَالي على المعارف الفطرية اليقينية، وهذا ما ترفضه الطبيعة الفطرية للمعرفة البشرية، ثم إن التأسيس الفطري للمعرفة لا يقتضي إجهاد النَّفس وإعناتها بالشك للوصول إلى الأساس الفطري، فطبيعة الأمور الفطرية يقينية لا تقبل الشَّك.

إن الضَّامن لصدق وصحة المعارف الفطرية ـ التي تعد مرتكز المعرفة البشرية ـ هي الخِلْقَة التي خلق الله عليها البشر، كما قال «ابن حزم»: «الأوائل التي يؤخذ منها البرهان... أشياء قد ذكرنا أن الخِلْقة صححتها، وأنه لم يخل ذو الفهم قط من معرفة صحتها»[2]، ولذلك فإنه لا يملك تصحيح تلك المعارف الفطرية عند فسادها إلا الفطرة المخلوقة ذاتها، من خلال إثارتها وإيقاظها عن طريق التأمل والتدبُّر العقلي، وبواسطة الوحي الإلٰهي المصوِّب لأحكامها[3].

فالشَّك المنهجي ليس مبدأً علميًّا مُمَهِّدًا للمعرفة البشرية، إذا كان حالة سابقة أولية في بناء المعرفة؛ لأنه يتجاهل المعارف الفطرية، أَمَّا إذا اعتبرناه حالة بعدية ـ أي: بعد المعارف الفطرية ـ على ضوئه تُعَادُ القراءة والمراجعة

---

(١) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٦٣٦.

(٢) رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. الثانية، ١٩٨٧م، ٤/ ٣٧.

(٣) انظر: واقعية ابن تيميَّة، أنور الزعبي، ص١١١ ـ ١١٢.

للمعطى المعرفي النظري، فإنه عندئذٍ يكون مبدأً علميًا مقبولًا، مثمرًا في البحث ودافعًا للتدقيق، كما قد أشرت إليه سابقًا.

فالشَّك قبل المعارف الاستدلالية لا المعارف الفطرية سائغ، بل هو من مستلزمات غالب المعرفة النظرية، كما قال ابن تيميَّة: «الأمر النظري مستلزم للشك قبل العلم، لا سيما إذا كانت طرقه خفية طويلة، فمن لم يعرف تلك الطريق يشك فيه»[1]، ويقول ابن حزم: «نفي الحقائق والشك فيها ممكن حتى يقوم البرهان على الصحيح منها»[2].

«مبدأ التَّذكير» في مقابل «مبدأ الشك»:

يمكن أن يقال: إن ابن تيميَّة تَبَنَّى «مبدأ التَّذكير» في مقابل «مبدأ الشك المنهجي»، ووظيفة ذاك المبدأ تقوية المعارف الفطرية في حالة ضعفها، وإثارتها في حالة ذهولها، ثم بناء المعارف النظرية عليها، وقد أشرت إلى تلك الوظيفة في أوائل هذا الفصل، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «قد يكون العلم والإرادة حاصلين بالفعل، أو بالقوة القريبة من الفعل، مع نوع من الذُّهول والغفلة، فإذا حصل أدنى تذكُّر رجعت النَّفس إلى ما فيها من العلم والإرادة...»[3]، ولهذا كانت وظيفة الأنبياء - في نظر ابن تيميَّة - تذكير الناس الغافلين عما فطروا عليه من العلم[4]، يُصرِّح بذلك قائلًا: «ولهذا كانت الرُّسل إنما تأتي بتذكير الفطرة ما هو معلوم لها، وتقويته وإمداده ونفي المغير للفطرة»[5].

وإذا كان «مبدأ التذكير» نافعًا للمعارف الفطرية الضرورية، فهو أيضًا مستند المعارف النظرية؛ لأنها معارف استدلالية، وحقيقة الاستدلال - كما سيأتي توضيحه في الفصل الثاني إن شاء الله - متوقِّف على التَّلازم بين الدليل

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٤١.

(٢) رسائل ابن حزم ٤/ ١٢٣.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٤٢٥.

(٤) جامع الرسائل، ابن تيميَّة ١/ ١٦.

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/ ٣٤٨.

والمدلول، فلا يمكن إقامة الدليل على المدلول، حتى يُعلم ارتباطه بالمدلول، فالعلم بثبوت المدلول سابق على دلالة الدليل عليه، وعندئذٍ فإن فائدة الاستدلال ليست إثبات المدلول، وإنما فائدته التذكير به، لا ابتداء العلم به[1].

فدور الدليل المعرفي بَعْدي لا قَبْلي، يقوم بوظيفة التَّذكير لا إنشاء المعارف، وبناء على ذلك فإن حصر الإيمان واليقين في طريق النظر العقلي، وعدم قبول الإيمان من غير هذا الطريق، كما يقرره بعض المتكلِّمين[2]، فيه نظر بَيِّن؛ لأن النظر العقلي لا يُنْشئ الإيمان، وإنما يذكِّر الفطرة بالإيمان، ويُنظِّم دلالات الفطرة على الإيمان، فأصل المعرفة الإيمانية موجودة في نفوس البشر، وإنما جاء الأنبياء بأدلتهم وبراهينهم للتَّذكير بها وتفصيلها[3].

وليس مبدأ التذكير هنا كمبدأ التذكُّر عند أفلاطون؛ لأن بينهما فرقًا من جهتين:

الأولى: أن «مبدأ التَّذكير» ـ كما أشار إليه ابن تيميَّة ـ مبدأ منهجي، بعكس المبدأ الأفلاطوني، فإنه مبدأ فلسفي، ذو خلفية ميتافيزيقية، فإن «النَّفْس عنده لَمَّا كانت في السماء على اتصال بالآلهة، كانت تعلم كل شيء علمًا مباشرًا، فلما هبطت إلى هذا العالم نسيت ما كانت تعلمه، فالعلم إذن تذكر، والجهل نسيان»[4]، فهي صورة أسطورية «ترى أن كل قدرتنا لمعرفة الحقيقة هي ذكرى حالمة يوم كنا نعيش مع الآلهة، وكنَّا نملك رؤية مباشرة للمثل»[5]

الثانية: أن «مبدأ التذكير» عند ابن تيميَّة، يتعلق بالفطرة الموجودة أصلًا بالقوة في النفوس منذ ولادة الإنسان، ولا تتعلق بمعرفة موجودة موروثة

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢/ ٧٠.

(٢) انظر: على سبيل المثال: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى ورفيقه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م، ص٣.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/ ٣٣٢، ٣٣٩، والدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٨٢.

(٤) المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ٢٦٥.

(٥) موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط. الثانية، ٢٠٠١م، ٣/ ١٢٠٧.

متحقِّقة فعلًا، توارت في غياهب النسيان، فتحتاج إلى تَذكُّر، كما هو الشأن في المبدأ الأفلاطوني.

التعريف الدلالي للضرورة:

بناء المعارف البشرية على اليقين المنافي للشَّك، والمعارف الفطرية المصبوغة بالصبغة اليقينية؛ يعني: تأسيسها على الضروريات المقابلة للنظريات؛ لأن منشأ الضروريات من المعارف الفطرية، ولذلك كانت سلامة الفطرة شرطًا لحصول العلوم الضرورية، فـ «العلوم الفطرية الضرورية حاصلة مع صحة الفطرة وسلامتها»[١].

فالفطرة السَّليمة مرجع في تمييز القضايا الضرورية من غيرها[٢]، بل ومعيار في فصل النِّزَاع بين المعقول وغير المعقول، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «الناس إذا تنازعوا في المعقول، لم يكن قول طائفة لها مذهب حجة على الأخرى، بل يرجع في ذلك إلى الفطر السَّليمة، التي لم تتغير باعتقاد يُغيِّر فطرتها ولا هوى»[٣].

لكن ما المراد بـ «الضَّرورة» تحديدًا؟

اشتهر هذا المصطلح في الأوساط العلمية قديمًا وحديثًا، وعلى ألسنة أهل العلم عند عامة الطوائف كما يقوله ابن تيميَّة[٤]، وبالنظر إلى حقلها اللُّغوي فإن تلك الكلمة تتضمَّن «معنى الإلجاء والاضطهاد والإكراه ونحو ذلك مما فيه عدم الاختيار»[٥]، هذا ما يقرره ابن تيميَّة مستشهدًا ببعض آي القرآن ليبين اشتقاقه اللغوي، ومعناه التداولي، حيث استعمله العلماء «فيما يوجد بغير اختيار الإنسان من العلم، وإن لم يكن هناك ضرر...»[٦].

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٣/٣٠٦.
(٢) انظر: المصدر نفسه ٦/١٤.
(٣) المصدر السابق ١/١٦٨.
(٤) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٥/٤١١.
(٥) المصدر نفسه ٥/٤١٢.
(٦) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويؤكد ابن تيميَّة أن الاضطرار المعرفي ليس خاصًا بالعلم، بل هو شامل للعلم والعمل؛ لأن النَّفس قد فطرت على افتقارها وحاجتها للشُّعور العلمي والإرادة العملية، وفي ذلك يقول: «والذي يضطر إليه الإنسان قد يكون علمًا وقد يكون عملًا... وهم لا يطبقون ذلك [أي: العلماء لا يطبقون الضرورة] إلا على العلوم الصادقة، بناء على أن العبد لا يضطر إلى اعتقاد غير الحق، وهذا صواب في الفطرة الصحيحة، فإنها مفطورة على الشُّعور الصحيح والإرادة»[١].

فخاصيَّة العلم الضروري - في نظر ابن تيميَّة - «هو الذي يَلْزم نفس العبد لُزومًا لا يمكنه الإنفكاك عنه»[٢]، تلك الخاصيَّة هي التي أكَّدها من قبل «الباقلاني»، واستقاها منه ابن تيميَّة، ففي سياق شرحه حقيقة الضروري من المعارف يقول الباقلاني: «فإن قال قائل: فما معنى وصفكم للضَّروري منها [أي: من المعارف] بأنه ضروري، على مواضعة المتكلِّمين؟ قيل له: معنى ذلك أنه عِلْمٌ يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكنه الخروج عنه ولا الانفكاك منه، ولا يتهيَّأ له الشَّك في متعلقه، ولا الارتياب فيه، وحقيقة وصفه بذلك في اللُّغة أنه مما أكره العالم به على وجوده؛ لأن الاضطرار في اللُّغة هو الحمل والإكراه والإلجاء»[٣].

وقد عَضَّد ابن تيميَّة معنى الضرورة والعلم الضروري الذي قرره سابقًا، بحكاية «نجم الدِّين الكبرى» لـ«الرازي» ورفيقه المعتزلي، حينما سألاه عن علم اليقين، فقال: «هو واردات ترد على النفوس، تعجز النفوس عن رَدِّها، فجعلا يردِّدان هذا الكلام، ويقولان: واردات ترد على النفوس، تعجز النفوس عن ردها»[٤]، ففي تعليقه على تلك الحكاية يقول: «... فأجابهما: بأن علم

---

(١) المصدر نفسه ٥/ ٤١٢ - ٤١٣.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ٧٦، ١٣/ ٧٠، وانظر: الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ١٠٦و ٧/ ٤٣٠، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ١٨٥.

(٣) التمهيد، الباقلاني، تحقيق: الأب مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م، ص٧ - ٨.

(٤) أورد تلك القصة ابن تيميَّة في مواضع من كتبه، منها بيان تلبيس الجهمية ٢/ ١٨٤، والدرء ٧/ ٤٣١، =

اليقين عندنا هو موجود بالضرورة لا بالنظر، وهو جواب حسن، فإن العلم الضروري: هو الذي يلزم نفس العبد لزومًا لا يمكنه الانفكاك عنه...»[1].

والاضطرار المعرفي له درجتان: الأولى: ما يُضطَّر الإنسان إلى معرفته وليس له فيه اختيار، والثانية: ما يكون الإنسان فيه محتاجًا إلى معرفته، وقد يُضطَّر إليه من وجه دون وجه، فالدرجة الأولى لا ريب في كونها معارف ضرورية، وأما الدرجة الثانية فاختلف النُّظَّار فيه، منهم من يُسمِّيه ضروريًّا، ومنهم من يُسمِّيه نظريًّا وكسبيًّا واختياريًّا[2].

لكن بعض النظار رأى أن كل العلوم في نهايتها ضرورية، وذلك بالنظر إلى أن العلوم النَّظرية بعد إقامة الاستدلال عليها، تَضْطَّر الباحثَ إلى التصديق بها ومعرفتها وإثباتها[3]، وهذا حق كما يقوله ابن تيميَّة[4]، ففي رأيه أن العلم الذي يحصل باكتساب الإنسان ونظره، علم اضطراري في آخر الأمر، إذ «لا يمكن العالم العارف بعد حصول المعرفة في قلبه بدليل أو غير دليل أن يدفع ذلك عن قلبه، اللَّهُمَّ إلا بأن يسعى فيما يوجب نسيانه وغفلته عن ذلك العلم، وقد لا يمكنه تحصيل الغفلة والنسيان»[5].

فمآل العلوم واحد وهو الاضطرار، ومبدؤها مختلف، منه الضَّروري ومنه النَّظَري الكسبي، وبهذا يظهر أن النزاع بين من يرى أن العلوم كُلَّها ضرورية، وبين من يرى تقسيمها إلى ضروري ونظري، نزاع لفظي[6].

= ومجموع الفتاوى ٢/٧٦، ٤/٤٣، ومما أوردها الذهبي في سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ورفيقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ٢٢/١١٢.

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/٧٦.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٥/٤١٢ ـ ٤١٣.

(٣) من أشهر هؤلاء النظار الجويني، كما في كتابه: البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط. الأولى، ١٣٩٩هـ، ١/١٢٦، والرازي، كما في: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، المطبعة البهية المصرية، القاهرة، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م، ٤/٧٢، وغيرها من كتبه.

(٤) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٥/٤١٣.

(٥) الدرء، ابن تيميَّة ٩/٢٩.

(٦) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٥/٤١٣.

وبالنظر إلى معنى الضرورة الذي حُدّدت به، وهو «الذي يلزم النَّفس لزومًا لا يمكنه دفعه والانفكاك عنه» تصبح الضرورات المعرفية متنوعة، فمنها المعارف الناتجة عن الإدراكات الحسيَّة الداخليَّة الباطنة والخارجيَّة، ومنها المعارف العقليَّة الراجعة إلى البدهيات والمبادئ الأوليَّة، ومنها المعارف العائدة إلى الأخبار المتواترة.

وقد اعتمد ابن تيميَّة في تقريراته ونقداته المنهجية على تلك الأنواع من المعارف الضرورية: ضرورة الحس الباطن، وضرورة الحس الخارجي، والضرورة العقلية، والضرورة النقلية، وهذا ما سيظهر جليًّا في تضاعيف البحث.

وتلك الضرورات منها ما هو مرتبط بالفطرة ارتباطًا مباشرًا؛ كضرورة الحس الباطن، والضرورة العقلية، ومنها ما هو مرتبط بالفطرة بواسطة عنصر خارجي؛ كضرورة الحس الظاهر، عبر الوجود المحسوس الخارجي، وكالضرورة النقلية عبر الطريق الخبري، الراجع إلى الوجود المحسوس أو الضرورة العقلية، وهذا شرط الخبر المتواتر(١).

وهناك خلاف ونزاع لفظي بين النظار، في تصنيف المعارف الضرورية، فمنهم من يخرج الضرورة الناشئة عن الحس الخارجي من مفهوم الضرورة، ومنهم من يُفرِّق بين البدهي والضروري، «فيجعلون الضروري ما اضطر إليه العبد من غير عمل وكسب منه، لا في تصور المسألة ولا دليلها، ويجعلون البديهي ما بدهه وإن كان عن نظر اضطر إليه من غير كسب منه»(٢)، ومنهم من يجعل العلوم الحاصلة بتيسير الله تعالى وهدايته وإلهامه، من دون استدلال، في العلوم الضرورية، ومنهم من ينازع في ذلك، وهذا النزاع كله ـ إن حققته ـ

---

(١) فليس منتهى الأخبار المتواترة الحس فقط، كما درج عليه مصطلح الحديث، بل قد يكون منتهاها الضرورات العقلية، انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٣ ـ ٤٥.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

نزاع لفظي لا معنوي[1]، والحاصل أن «من حَدَّ الضَّروري بأنه العلم الذي يلزم العبد لزومًا لا يمكنه الانفكاك عنه جعل هذا كله ضروريًّا»[2].

الضرورة الفطرية والاستدلال:

المعرفة الفطرية الضرورية الأولية تحصل في النَّفس مبتدأة بلا دليل[3]، والضرورة عمومًا سواءٌ أكانت عقلية أم وجدانية أم نقلية أم حسية لا تفتقر إلى الدليل؛ لأنها منتهى الاستدلال، لا يستدل لها، بل يستدل بها.

وضرورة المعرفة الفطرية يفرضها «الشُّعور النفسي» اليقيني الملازم للإنسان، وهو البذرة الأولى للمعرفة، ومع ذلك يقع بعض النظار في خطأ منهجي، وهو إخضاع المعارف الفطرية الضرورية للاستدلال، وذلك خطأ ناشئ من عدم التمييز بين وجود المعارف الفطرية في النفس، وبين عدم أو ضعف الشُّعور بها، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك كله مع ضرب الأمثلة المُتنوِّعة.

لكن يظل ذاك الخَلَل المنهجي قائمًا في كثير من المناهج، مثل المنطق الأرسطي، فقد أوقعه وَلَعُه بالاستدلال في كثير من الصُّور المتكلَّفة قليلة النفع، وأول الأسباب المنهجية لذاك التكلُّف، إقامة الأدلة النظرية على الأمور الفطرية مع أن «الأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية كانت تعذيبًا للنفوس بلا منفعة لها...»[4].

وأصل هذا الخطأ نشأ فلسفيًّا نتيجة لنقاش الفيلسوفين «أفلاطون» و«أرسطو» للسفسطائية الشُّكَّاك، حيث سلَّما لهم بالافتقار الاستدلالي للحقائق الثابتة للأشياء الخارجية، التي كانت محط نفي أو شك السفسطائيين، فأرادا

---

(١) انظر: المصدر السابق ٧/ ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

(٢) المصدر نفسه ٧/ ٤٣٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٥٣٠.

(٤) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٢٩٣، وللمزيد من التعرف على أمثلة الاستدلال على القضايا البديهية انظر: ما وقع فيه المنطق الأرسطي: المصدر نفسه، ص٤٢١ ـ ٤٢٢.

حل تلك المشكلة الموهومة بإقامة الدليل على وجود الحقائق للأشياء، مع أن تلك مسألة فطرية ضرورية لا تقبل الاستدلال، ولأجل ذلك التزما القول بإثبات ماهيّات الأشياء الخارجية، لتكون مناطًا لإثبات حقائق الأشياء، ولإثبات أن التغيير الظاهر في الأشياء لا يقتضي انتفاء حقائقها الثابتة[١].

ولم يكن المنهج الكلامي ببعيد عن المنطق الأرسطي في تمثُّل ذاك الخلل المنهجي، فعلى سبيل المثال أولى المتكلِّمون عنايتهم المعرفية ـ في أثناء نظمهم دليلهم الكلي «دليل الحدوث» ـ بإقامة الدلائل على حدوث الحوادث، بينما حدوث الحوادث معلوم بالضرورة، ولذلك لم يلتفت إليه القرآن، بل إنه أكَّد الاستدلال بحدوث الحوادث لا الاستدلال على حدوثها، والفرق بينهما ظاهر[٢]، وقريبًا من ذلك ما ذهب إليه بعض النُّظَّار من الاستدلال على افتقار المُحدَث إلى المُحدِث الفاعل[٣]، وسأشير إليه ـ إن شاء الله ـ في بحث «مبدأ السببية».

وصور المسائل على ذلك الخلل المنهجي كثيرة، ليس هذا موضع استقصائها، لكن إذا كانت المعارف الفطرية لا تفتقر إلى الاستدلال، فهل ترفض الاستدلال مطلقًا؟

الأصل أن المعارف الفطرية ترفض الاستدلال، ولا يمكن الاستدلال عليها، فإن «كثيرًا من العلوم تكون ضرورية فطرية، فإذا طلب المُستدِّل أن يستدل عليها خفيت ووقع فيها شك...»[٤]، بل وسيكون الاستدلال عليها ركيكًا ثقيلًا لا تحتاجه الفطر، بل تستهجنه، ولذلك فإن القرآن قد تَنزَّه عن مثل تلك الاستدلالات، فإنه «لا يليق أن يذكر فيه من الطرق ما يثقل على جمهور الخلق ويستركُّونه، ويعدُّونه لُكْنَة وعيًّا لا يحتاج إليه، ويرونه من باب إيضاح

---

(١) انظر: المعرفة في الإسلام، مصادرها ومجالاتها، عبد الله القرني، دار عالم الفوائد، ط. الأولى، ١٤١٩هـ، ص٣٧٩ ـ ٣٨٠، وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٠٦.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٢١٩.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٨٤، ٨٨، ١٠٣، ٣٠٧ ـ ٣١١.

(٤) المصدر السابق ٣/ ٣١٩.

الواضحات، كما لو ذكر فيه الرد على السوفسطائية ببيان أن الشمس موجودة، والقمر موجود...»[1].

ولكن المعارف الفطرية قد تقبل الدليل، لا من باب الاستدلال على إثباتها، بل من باب إظهار وجه ضرورتها وفطريتها عند من فسدت فطرته، فالاستدلال عليها من هذا الباب لا تثريب فيه، ولهذا يمكن أن تكون معرفة الله ـ وإن كانت في الأصل فطرية ـ نظرية لمن فسدت فطرته فاحتاج إلى الدليل[2]، وليس في هذا منكر، وإنما النكير على من ذهب إلى أن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر ولا يمكن أن تقع ضرورة، وهذا باطل، بل إن «المعرفة وإن كانت ضرورية في حق أهل الفطرة السليمة، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر، والإنسان قد يستغني عنه في حال، ويحتاج إليه في حال»[3].

فلا منافاة ـ في نظر ابن تيميَّة ـ بين كون الشيء ضروريًّا مُستقرًّا في الفطر، وبين إمكان إقامة الدليل عليه[4]، ولكن إقامة الدليل عليه ليست كمثل إقامة الدليل على القضايا النظرية، فإنه لا يمكن أن يستدل بالنظري على الضروري، بل إن الاستدلال على المعارف الفطرية الضرورية من باب «التبصرة والتذكرة والتنبيه»، ولذلك يؤكد أن «ما يذكر من الأمثال المضروبة والشواهد المبينة، لكون الصنعة تفتقر إلى الصانع في حدوثها وبقائها، إنما هو للتنبيه على ما في الفطرة...»[5]، وبذلك كانت الآيات الدالة على الله تذكرة وتبصرة، «فهي تبصرة لما قد يعرض من الجهل، وتذكرة لما قد يحصل من غفلة، وإن كان أصل المعرفة فطريًّا، حصل في النَّفس بلا واسطة ألبتة»[6].

فالمعارف الفطرية ثابتة بمقتضى الضَّرورة، لا تفتقر في إثباتها إلى دليل،

---

(١) المصدر نفسه ٨/ ٨٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٧/ ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

(٣) المصدر نفسه ٣/ ٣٠٤.

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/ ٥٧٢، والدرء، ابن تيميَّة ٨/ ١٠٣.

(٥) الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ١٢٦.

(٦) المصدر نفسه ٨/ ٥٣١.

بل إن النظام الاستدلالي كله يفتقر معرفيًّا إليها، فلا يمكن للإنسان أن يعيش بدون استدلال، ولا يمكن للاستدلال أن تقوم له قائمة إلا بالمعارف الفطرية الضرورية الأولية، فإن الإنسان مفطور على البحث والاستعداد النفسي والذهني لإدراك الحقائق ومعرفتها، ولولا ما في الفطرة من الاستعداد لمعرفة الحقائق، لم يكن هناك نظر ولا استدلال[1].

لكن النَّفس لا تقنع ولا تشبع إلا بما هو من جنس العلوم الاضطرارية، التي تكون منتهى ذلك الاستدلال، «إذ القلب لا يحصل له علم إلا من جنس الاضطراري ابتداء بتوسط الضروري، فإن النظر يبنى على مقدمات تنتهي إلى ما هو من جنس الضروري...»[2]، فالنظام الاستدلالي سواءٌ أكان نظريًّا قياسيًّا أم عمليًّا ذوقيًّا مفتقر إلى علم اضطراري يضطر القلب إليه[3].

ويؤكد ابن تيميَّة تلك الحقيقة المنهجية في عبارة واضحة قائلًا: «متى كان العلم مستفادًا بالنظر، فلا بد أن يكون عند الناظر من العلم المذكور الثابت في قلبه ما لا يحتاج حصوله إلى نظر...»[4]، وفي موضع آخر يقول: «... لا بد من علم أول يحصل ابتداءً بلا علم قبله، ولا دليل ولا حجة ولا مقدمة، وذلك علم بَدَهَ النَّفس وابتدئ فيها، وهو أول: فيسمَّى بديهيًّا وأوليًّا، وهو من نوع ما تضطر النَّفس إليه، فيسمى ضروريًّا، فإن النَّفس تضطر إلى العلم تارة وإلى العمل أخرى»[5].

ولما كانت البرهنة العلمية والقناعة النفسية، مفتقرتين إلى المعارف الضرورية، فقد أرسل الله رسله بالآيات البينات، وهي التي تعني - في نظر ابن تيميَّة - «الأدلة والبراهين البينة، المعلومة علمًا يقينيًّا، إذ كان كل دليل لا بد أن ينتهي إلى مقدمات بينة بنفسها، قد تُسمَّى ضروريات، وقد تسمَّى

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٦٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ٧٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٧٥ ـ ٧٦.

(٤) المصدر السابق ٤/ ٣٩.

(٥) الاستقامة، ابن تيميَّة، ص٤١٧.

أوليَّات، وقد يقال: هي معلومة بأنفسها، فالرسل صلوات الله عليهم بعثوا بالآيات البينات»[1].

فالدين ـ عقيدةً وشريعةً علمًا وعملًا ـ بني على الضرورات الفطرية، أما بناء العقيدة العلمية على تلك الضرورات فظاهر، وأما بناء الشريعة العملية على الضرورات فيظهر في تأسيس أصول الفقه على المعارف الضرورية المتمثلة في كليات الشريعة القطعية التي تبنى عليها الأحكام الشرعية، حسب ما قررها «الشاطبي»[2].

فالحُجَّة الاستدلالية متوقفة على المعارف الضرورية «والكلام إذا انتهى إلى المقدمات الضرورية فقد انتهى وتم»[3]، ولذلك يقرر ابن تيميَّة استحالة أن يكون عِلْمُ الإنسان كُلُّه «نظريًّا استدلاليًّا يقف على الدليل، بل لا بد له من علم بديهي أولي»، ويعلل ذلك قائلًا: «لأنه لوقف كل علم على علم آخر لزم الدور أو التسلسل، فإنه إذا توقف العلم الثاني على علم أول، فالأول إن توقف على ذلك الثاني بحيث لا يكون إلا بعده، لزوم الدور، وإن توقف على شيء قبل ذلك الأول لزم التسلسل»[4].

كل هذا يدل على ضرورة ارتكاز العلوم البشرية على المعارف الضرورية، ولذلك فإن محاولة الطعن في المعارف الضرورية يستوجب انهيار منظومة المعرفة البشرية الاستدلالية، وانسداد طرق المعرفة «فلا يبقى طريق يعلم به الحق من الباطل»[5].

ومع وضوح تلك الحقيقة فإن بعض المناهج الاستدلالية تصادمها، وتقع

---

(١) النبوات، ابن تيميَّة ٢/ ٦٥١ ـ ٦٥٢.

(٢) انظر: الموافقات، الشاطبي، تحقيق: مشهور، دار ابن عفان، ط. الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، ١/ ١٧ ـ ٢٤.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١١/ ١٤٩، وانظر في هذا المصدر، الصفحة نفسها: تطبيقًا عمليًّا لابن تيميَّة في مناظرته لابن المرحل.

(٤) الاستقامة، ابن تيميَّة، ص٤١٧، وانظر: الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٣٠٩.

(٥) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ١٥.

في خلل منهجي، يتمثل في محاولة القدح في الضروريات بالنظريات، وتلك صورة معرفية متهافتة، وقد نبه ابن تيميَّة إلى ذلك الخلل المنهجي في سياق نقده مناهج النفاة متكلِّمين وفلاسفةً، فمن ذلك نقده إنكار النفاة علو الله على خلقه مع اعترافهم بفطريته ومعارضتهم له بأحكام الوهم والخيال[1]، وستأتي ـ إن شاء الله ـ الإشارة إلى ذلك في الفصل القادم.

وفي تعليقه على قصة «الهمداني» مع «الجويني»، لما أنكر «الجويني» علو الله على خلقه ـ وقد سبق إيراد تلك القصة ـ يقول: «. . . العلم بعلو الله على العالم. . . معلوم بالفطرة الضرورية، وعند الاضطرار في الحاجات لا يقصد القلب إلا ما يعلم كما يعلم، فقال لأبي المعالي: ما تذكره من الحجج النظرية لا تندفع به هذه الضرورة، التي هي ضرورة في القصد المستلزم للضرورة في العلم، فعلم أبو المعالي أن هذه معارضة صحيحة، فقال: حيرني الهمداني؛ لأنه عارض ما ذكره من النظر بما بيَّنه من الضرورة، فصرخ حائرًا، لتعارض العلم الضروري والنظري»[2].

معارضة الضرورات بالنَّظريَّات من جنس الشُّبه السُّفسطائيَّة:

الدليل النظري المعارض للمعارف الضرورية، لا يخرج عن كونه شبهة سفسطائية، لا اعتبار بها في القيمة المعرفية، ولا تستحق المناقشة التفصيلية؛ لأن الشبهة السفسطائية ذات طبيعة سيَّالة مُتدفِّقَة، تصدرعن خيالات أو إرادات لا يمكن أن تنضبط، وهي باستمرار تعترض الدلالات الضرورية القطعية والنظرية أيضًا، فإنه «ما من حق ودليل إلا ويمكن أنه يرد عليه شبه سوفسطائية، فإن السفسطة إما خيال فاسد وإما معاندة للحق، وكلاهما لا ضابط له، بل هو بحسب ما يخطر للنفوس من الخيالات الفاسدة، والمعاندات الجاحدة»[3].

---

(١) المصدر نفسه ٦/ ١٤ ـ ١٥، ٣٣٢، ٧/ ٩.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٥٤.

(٣) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٦٠.

ولذلك يقول ابن تيميَّة: «كثير من الناس قد ينازع في كثير من القضايا البديهية، والمعارف الفطرية، في الحسيات والحسابيات، وكذلك في الإلٰهيات، ومن تأمل ما يحكيه الناس من المقالات عن الناس في العلوم الطبيعية والحسابية، رأى عجائب وغرائب، وبنو آدم لا ينضبط ما يخطر لهم من الآراء والإرادات، فإنهم جنس عظيم التفاوت، ليس في المخلوقات أعظم تفاضلًا منه»[1].

وتلك الشُّبه السفسطائية المعارضة للضرورات لا تستحق الجواب التفصيلي، بل يكتفى بإبراز مناقضتها للضرورة إجمالًا، وهذا ما عناه ابن تيميَّة بقوله: «... كثير من هذه الشبه السوفسطائية يعسر على كثير من الناس ـ أو أكثرهم ـ حلُّها وبيان وجه فسادها، وإنما يعتصمون في رَدِّها بأن هذا قدح فيما عُلم بالحس أو الضرورة فلا يستحق الجواب، فيكون جوابهم عنها أنها معارضة للأمر المعلوم الذي لا ريب فيه، فيعلم أنها باطلة من حيث الجملة، وإن لم يذكر بطلانها على وجه التفصيل.

ولو قال قائل: هذه الأمور المعلومة لا تثبت إلا بالجواب عما يعارضها من الحجج السوفسطائية، لم يثبت لأحد علم بشيء من الأشياء، إذ لا نهاية لما يقوم بنفوس بعض الناس من الحجج السوفسطائية»[2].

فيجب أن يوضع حَدٌّ تنتهي إليه تلك الشُّبَه السوفسطائية، وأن تكون هناك غاية تقف عندها الأسئلة الفاسدة، ولا يقوم بتلك الوظيفة المعرفية إلا المعارف الفطرية الضرورية، فضرورة وجود الله العقلية والنفسية مثلًا، غاية ونهاية للأسئلة الفاسدة، والشبهة السوفسطائية التي ترد عليها، كما قال تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝٤٢﴾ [النجم: ٤٢].

«فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات، ونهاية النهايات وجب وقوفه، فإذا طلب بعد ذلك شيئًا آخر وجب أن ينتهي... وإنما وجب انتهاؤه؛ لأنه من

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٤٠٤.

(٢) المصدر نفسه ٥/ ٢٥٤.

المعلوم الضروري الفطري لكل من سلمت فطرته من بني آدم أنه سؤال فاسد، وأنه يمتنع أن يكون لخالق كل مخلوق خالق، فإنه لو كان له خالق لكان مخلوقًا، ولم يكن خالقًا لكل مخلوق، بل كان يكون من جملة المخلوقات، والمخلوقات كلها لا بد لها من خالق، وهذا معلوم بالضرورة والفطرة، وإن لم يخطر ببال العبد قطع الدور والتسلسل، فإن وجود المخلوقات كلها بدون خالق معلوم الامتناع بالضرورة»[(١)].

ولذلك فإنه لا يمكن مناظرة السفسطائي ونقاشه بالبرهان؛ لأنه ينازع في عمدة البرهان وهي العلوم الضرورية، هذا ما يراه ابن تيميَّة، إذ يقول ـ مبيِّنًا الموقف من السفسطائي ـ: «الشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان؛ لأن غاية البرهان أن ينتهي إليها، فإذا وقع الشك فيها انقطع طرق النظر والبحث، ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يناظر، بل إذا كان جاحدًا معاندًا عوقب حتى يعترف بالحق، وإن كان غالطًا إما لفسادٍ عرض لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم، وإما نحو ذلك فإنه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه، فإن عجز عن ذلك لفساد في طبيعته عولج بالأدوية الطبيعية، أو الدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك وإلا ترك»[(٢)].

ويكفي في نقاش من وقع في شيء من السفسطة غلطًا، بيان وإظهار وجه مصادمته للضرورات الفطرية[(٣)]**، ويمكن التدرج معه في النقاش، والاستفادة من طريقة «استسلاف المُقدِّمات»**، وهي طريقة في المناظرة درج عليها المتقدمون من نظار المسلمين وقدماء اليونان، يكون فيها المناظر أو «المستدل هو السائل، لا المعترض فيستسلف المقدمات، ويقول: «ما تقول في كذا وفي كذا»؟ أو يقول: «ليبين كذا وكذا» مقدمةً مقدمةً، فإذا اعترف بتلك المقدمات

---

(١) المصدر السابق ٣/ ٣١٤.

(٢) المصدر نفسه ٣/ ٣١٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٢٥٤.

بيَّن ما يستلزمه من النتائج المطلوبة»[1].

فالمراد بطريقة «استسلاف المقدمات»: انتزاع المقدمات من المناظر عن طريق استدراجه ليقر بصحتها، ففيها نوع استسلاف، كأن المناظر مَلَّك مناظره تلك المقدمات، ثم أخذها منه سلفًا ليقر بنتائجها، وتلك الطريقة لا تتوقف عليها معرفة الحق، وإنما هي طريقة قد يحتاج إليها لعلاج بعض الأمراض الفكرية ولقطع تشغيبات المعاندين[2].

تفسير تتابع بعض الطوائف على إنكار الضرورات الفطرية:

ههنا سؤال وهو: إذا كانت المعارف الفطرية ضرورية يمتنع الطعن في ضرورتها، فكيف يمكن إذن تفسير تتابع بعض الناس على مخالفتها ومعارضتها؟

طعن بعض النظار من المتكلِّمين في ضرورة المعارف الفطرية بوقوع خلاف بعض الناس فيها، فاشترطوا للاعتراف بضرورة القضايا والمبادئ عدم مخالفة العقلاء لها، وأوجبوا اشتراك العقلاء فيها.

ولذلك طعن «القاضي عبد الجبار» من المعتزلة في ضرورة معرفة الله قائلًا: «لو كان العلم به ضروريًّا لوجب ألا يختلف العقلاء فيه، كما في سائر الضرورات من سواد الليل وبياض النهار، ومعلوم أنهم مختلفون فيه»[3].

وقد اعتمد عليها «الرازي» كثيرًا في نفي عدد من الضروريات؛ كنفيه ضرورة امتناع كون الله موجودًا لا داخل العالم ولا خارجه، معللًا ذلك بقوله: «لو كان بديهيًّا لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره، وهم ما سوى الحنابلة والكرّاميّة»[4]؛ وكنفيه ضرورة علو الله على خلقه[5]، وغيرها من المسائل الضرورية.

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٧٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، بتحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، مصر، ط. الأولى، ١٣٨٤هـ، ص٦٦.

(٤) الأربعين في أصول الدين، الرازي، حيدر آباد، ط. الأولى، ١٣٥٣هـ، ص١٠٦.

(٥) انظر: أساس التقديس، الرازي، ص١٧.

لكن المُتأمِّل في طعن هؤلاء النظار في ضرورة بعض المعارف الفطرية الضرورية، يجد أنه ناشئ من فهم مغلوط لحقيقة الضرورة المعرفية، فإن الضرورات المعرفية ـ لا سيما البديهيات منها ـ قد اكتسبت ضرورتها من ذاتها، فلم تتوقف ضرورتها على أمر خارجي؛ كموافقة كل العقلاء عليها، إذ لو كانت ضرورتها متوقفة على أمر خارجي لما كانت ضرورة أصلًا.

ولذلك فإن المعارف الفطرية الضرورية يستحيل أن تكون عن مواطأة، بل إن الناس بمختلف اتجاهاتهم وأزمانهم وأماكنهم يتفقون عليها، بحكم الضرورة العقلية والنفسية التي يجدها الواحد منهم، كما يستحيل أن يكون هذا الاتفاق غلطًا، فالمعارف الفطرية أمور متفق عليها «بين العقلاء والسَّلِيمي الفطرة، وكل منهم يخبر بذلك عن فطرته، من غير مواطأة من بعضهم لبعض، ويمتنع في مثل هؤلاء أن يتفقوا على تعمد الكذب عادة، ويمتنع غلطهم في الأمور الفطرية الضرورية...»[(١)].

غير أن طبيعة «الضرورة» تُؤكِّد نسبيتها من حيث جلاؤها وظهورها للمدرِك، فقد تكون ضرورية عند بعض الناس، ونظرية عند بعضهم الآخر، وذلك لتفاوت قوة الإدراك عند الناس، ففي سياق نقد ابن تيميَّة تلك المقالة يقول: «قول القائل: إن الضروريات يجب اشتراك العقلاء فيها، خطأ، بل الضروريات كالنظريات تارة يشتركون فيها، وتارة يختص بها من جعل له قوة على إدراكها»[(٢)].

فالتفاوت في إدراك بعض الضَّروريات، لا يعني رفع ضرورتها أو الطعن في صدقها الضروري، ولذلك يقول ابن تيميَّة ـ في موضع آخر ـ: «العلوم الضرورية متفاوتة في الجلاء، كما أن العلوم النظرية متفاوتة في الخفاء، وكما أن التفاوت في النظريات لا يخرجها عن كونها نظرية، وكذلك التفاوت في الضروريات لا يخرجها عن أن تكون ضرورية»[(٣)]، وهذه هي «النسبية المعرفية»

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ١٣٣.

(٢) الاستقامة، ابن تيميَّة، ص٥١.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ١١٥، وانظر: المصدر نفسه ١/ ٣١.

التي يريدها ابن تيميَّة، وسيأتي قريبًا ـ إن شاء الله ـ مزيد بيان لها.

ولو سُلِّم بشرط اتفاق العقلاء عليها، لمحيت العلوم الضرورية كلها، وانسدت أبواب العلم، وانهارت المعرفة، وفتحت أبواب السفسطة على مصراعيها؛ لأنه ما من ضروري إلا وقد خالف فيه بعض الناس، وتكفي في ذلك مخالفة السوفسطائيين في العلوم الضرورية، وقد ذكرنا ـ من عهد قريب ـ أن عموم المعارف ـ نظرية وتطبيقًا ـ تكون عرضة باستمرار للشبهة السفسطائية الصادرة عن خيالات أو إرادات لا يمكن أن تنضبط، حتى نشأت عن ذلك عجائب وغرائب من المقالات الطاعنة في الضرورات.

ولذلك يقول ابن تيميَّة: «ما من طائفة من طوائف الضلال ـ وإن كثرت ـ إلا وهي مجتمعة على جحد بعض العلوم الضرورية»، ثم أخذ يعدد أمثلة على المسائل الضرورية التي أنكرها بعض الطوائف من المتكلمين والفلاسفة، إلى أن قال: «... فوجود الأقوال التي يقول جمهور الناس: إنها معلومة الفساد بالضرورة في قول طوائف كثيرة من الناس أكثر من أن تستوعب، فكيف يقال: لا يجوز إطباق الجمع الكثير على إنكار ما علم بالبديهة؟»[1].

فإذا كانت طبيعة «الضرورة» نسبية من حيث وضوحها وجلاؤها للمدرك، وإذا كانت للشبهة السفسطائية أثر في زعزعة الصدق الضروري لبعض المعارف الفطرية عند بعض الناس، فإنه يمكن وقوع تتابع بعض الطوائف على مخالفة ومعارضة بعض الضرورات.

لكن ابن تيميَّة يُعمِّق النظر تحليلًا في تفسير تتابع بعض الطوائف على إنكار بعض الضرورات المعرفية، فيرى أن لهذا الاتفاق على مخالفة الضرورات الفطرية من بعض الطوائف، ما يمكن حصره في سببين:

الأول: الخطأ في أسباب العلم، إما في فساد قوى الإدراك أو ضعفها، فإن إدراك الناس متفاوت و«غلط الحس الظاهر أو الباطن يقع لآحاد الناس،

---

(١) المصدر السابق ٦/٢٦٨ ـ ٢٧٠.

ولطائفة حصل بينها مواطأة»[1].

وإما في عدم التصور التام للقضية، فيشتبه على الطائفة الحق بالباطل «حتى تجحد ما هو حق في نفسه لاشتباهه عليها، وإن كان معلومًا بالضرورة عند غيرها... وإذا كانت المعاني دقيقة، وفيها ألفاظ مجملة، وقد ألقى بعضهم إلى بعض أن هذا القول باطل وكفر أمكن أن لا يتصوروه على وجهه...»[2].

الثاني: تحقق موانع الاعتراف بضرورات المعارف الفطرية، وهي راجعة إلى الاعتقاد الفاسد الذي يبعث في النَّفس الهوى المانع من التصديق، ولذلك فإنه يجوز على الطائفة أن تتواطأ على تكذيب وجحد المعارف الفطرية الضرورية بسبب الهوى، فإذا «كان كثير من الطوائف يتعمدون الكذب والتكذيب بما يعلمون أنه حق، وهذا جحد لما علموه وتيقنوه [كما وقع من اليهود مثلًا] علم أن في الطوائف من قد يتفقون على جحد ما يعلمونه، وكل طائفة جاز عليها المواطأة على الكذب جاز عليها ذلك»[3].

فقد تكون الطائفة المنكرة لبعض الضروريات صادقة فيما تخبر به عن نفسها، لكنها مخطئة لاشتباه أو خلل في التصور تتابعوا عليه، وقد تكون متعمدة للكذب ومتواطئة عمدًا على جحد الضرورات، ولقد أشار ابن تيميَّة إلى هذين السببين في سياق نقده الرازي، إذ يقول: «إن دعوى العلم الضروري بما ليس كذلك، بمنزلة إنكار الضروري فيما هو ضروري، فصاحب هذا إما متعمد للكذب، وإما مخطئ، والخطأ في أسباب العلم: إما لفوات شرط العلم، من فساد قوى الإدراك وضعفها، أو عدم التصور التام لطرفي القضية، التي يحصل العلم بالتصديق عند تصور طرفيها، أو لوجود مانع من الأهواء الصادة عن سبيل الله، فإذا كان كذلك فلا تحصل معرفة الحق إلا بوجود

(١) المصدر نفسه ٦/ ٣٤٢.

(٢) المصدر نفسه ٦/ ٢٨٦.

(٣) المصدر السابق ٦/ ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

شروطه وانتفاء موانعه، وإلا فمع عدم هذين [وجود الشروط وانتفاء الموانع] قد تنكر العلوم الضرورية، أو يجعل ما ليس بضروري ضروريًّا...»[1].

وبعد اتفاق الطائفة على معارضة المعارف الضرورية، إما عمدًا في جحدها، وإما خطأ في إدراكها، يعمل التقليد عمله في نشر تلك المعارضة الجاحدة للضرورة في الأتباع، ويعززها في الإرث المذهبي، ومن هنا تنشأ «العقائد التقليدية»[2] المناقضة للمعارف الفطرية الضرورية، لا سيما إذا صيغت تلك العقائد بعبارات مجملة مشتبهة، غامضة، يستأسر بسببها أتباع كل طائفة لرموزهم ومنظريهم، ويبقى التقليد حاجزًا في كشف مناقضة تلك العقائد التقليدية للمعارف الضرورية، ولقد أشار ابن تيميَّة إلى العلاقة بين غموض العبارة وتعظيمها قائلًا: «كلما كانت العبارة أبعد عن الفهم كانوا لها أشد تعظيمًا، وهذا حال الأمم الضالة، كلما كان الشيء مجهولًا كانوا أشد له تعظيمًا، كما يعظم الرافضة المنتظر، الذي ليس لهم منه حس ولا خبر، ولا وقعوا له على عين ولا أثر»[3].

وبسبب تلك العقلية التقليدية لا يستطيع أهل المذاهب الموروثة التمييز بين العقليات والتقليديات، إذ يسمون عقائدهم المناقضة للضرورات عقليات، وإنما هي تقليديات[4].

وبعد أن يضرب ابن تيميَّة على ذلك بأمثلة من المناطقة والمتكلِّمين والفلاسفة والمتصوفة والنصارى[5]، يؤكد ذلك بتجربته العلمية قائلًا: «وهذا القدر قد تبيَّنتُه من الطوائف المخالفين للكتاب والسُّنَّة - ولو في أدنى شيء ممن رأيت كتبهم، وممن خاطبتهم، وممن بلغني أخبارهم - إذا أقيمت على أحدهم الحجة العقلية التي يجب على طريقته قبولها، ولم يجد ما يدفعها به،

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٥٧ - ٥٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٣٦٦.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٣١٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٣١٦.

(٥) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٣١٥ - ٣١٦.

فرَّ إلى التقليد، ولجأ إلى قول شيوخه، وقد كان في أول الأمر يدعو إلى النظر والمناظرة والاعتصام بالعقليات، والإعراض عن الشرعيات، ثم إنه في آخر الأمر لا حصل له علم من الشرعيات ولا من العقليات»[1].

والمقصود أن السبب في تتابع الجمع الكثير من بعض الطوائف على جحد بعض الضروريات، هو تلقي الأتباع تلك الطُّعون في بعض المعارف الضرورية من رؤوس طوائفهم تلقيًا تقليديًّا، عن طريق «العقائد»، التي أُسِّست على جحد المعارف الضرورية عمدًا أو خطأ، والتي صيغت بصياغات غامضة مشتبهة[2]، يبين ذلك ابن تيميَّة مع ضرب مثال تفصيلي على ذلك قائلًا: «أما في المذاهب فقد يجتمع على جحد الضروريات جمع كثير، إذا كان هناك شبهة أو هوى، فيكون عامتهم لم يفهموا ما قاله خاصتهم، مثل التعبير عن هذا المسألة بنفي الجهة والحيز والمكان، فيظن عامتهم أن مرادهم تنزيه الله تعالى عن أن يكون محصورًا في خلقه، أو مفتقرًا إلى مخلوق، فيوافقون على هذا المعنى الصحيح، ظانين أنه مفهوم تلك العبارة، فأما إذا فهموا هم حقيقة قولهم، وهو أنه ما فوق السمٰوات رب، ولا وراء العالم شيء موجود، فهذا لا يوافقهم عليه ـ بعد فهمه ـ أحد بفطرته، وإنما يوافقهم عليه من قامت عنده شبهة من شبه النفاة، لا سيما إن كان له هوى وغرض»[3].

وهكذا تُمرَّر العقائد المناقضة للضرورات إلى الأتباع، عن طريق العبارات المجملة المشتبهة الغامضة، فيقع الأتباع في فَخِّ التقليد والاشتباه، وجحد الضرورات.

---

(١) المصدر نفسه ٥/ ٣١٧.

(٢) انظر: المصدر السابق ٦/ ١٩٢.

(٣) المصدر نفسه ٦/ ٢٧١.

ثَالِثًا: الإِلْهَامُ النَّفْسِيُّ واليَقِينُ

إذا كانت طرق تحصيل اليقين واسعة ـ كما سبق بيانه ـ فهل الإلهام طريق منها؟ هل يمكن أن يكون الإلهام نظيرًا للدَّليل البرهاني والعمل في تحصيل اليقين؟ إجابة هذين السؤالين محور موطن هذا البحث.

«الإلهام» من فيض الفطرة الصادقة:

«الإلهام» هو: إيقاع العلم في القلب من غير استدلالٍ ولا نَظَرٍ في حُجَّة[١]، وكما يكون في العلم يكون في العمل، «وهو أن يُلقي الله في نفس الإنسان أمرًا يبعثه على فعل الشيء وتركه، وذلك بلا اكتساب أو فكر، ولا استفاضة»[٢]، ومن أنواع «الإلهام» ما يُسمَّى بـ«الكشف»، وهو «الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجودًا وشهودًا»[٣].

ولا ريب أن الإلهام الصادق من فيض الفطرة الصادقة، «فإن الله فطر عباده على الحق، فإذا لم تستحل الفطرة شاهدت الأشياء على ما هي عليه، فأنكرت منكرها، وعرفت معروفها... فإذا كانت الفطرة مستقيمة على الحقيقة منورة بنور القرآن، تجلت لها الأشياء على ما هي عليه في تلك المزايا، وانتفت عنها ظلمات الجهالات، فرأت الأمور عيانًا مع غيبها عن غيرها»[٤].

---

(١) انظر: التعريفات، الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م ص٣٤.

(٢) المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ١٣٠.

(٣) التعريفات، الجرجاني، ص١٨٤.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٤٤.

فالإلهام الصادق إحساس باطني فطري، شبيه بسائر الإحساسات الباطنية الوجدية، كإدراك اللَّذة والألم، النَّابعين من الشُّعور، الذي هو أصل جزم الإنسان بالحقائق المعرفية كما أشرت إليه سابقًا.

لكنه وإن كان علمًا ضروريًّا عند أهله، إذ «لا يمكنهم دفعه عن أنفسهم»[1]، إلا أنه بِمجرَّده طريق من طرق الترجيح، لا من طرق اليقين الاحتجاجي، «فالإلهام القلبي تارة يكون من جنس القول والعلم، والظن أن هذا القول كذب، وأن هذا العمل باطل، وهذا أرجح من هذا، أو هذا أصوب»[2]، ولذلك يُؤكِّد ابن تيميَّة أنه من الطرق المعرفية الترجيحية الموصولة إلى الحقائق، ويُخطِّئ في الوقت نفسه من ينكر أن يكون الإلهام طريقًا إلى الحقائق مطلقًا، وفي ذلك يقول: «الذين أنكروا كون الإلهام ليس طريقًا إلى الحقائق مطلقًا أخطأوا، فإذا اجتهد العبد في طاعة الله وتقواه، كان ترجيحه لما رجح أقوى من أدلة كثيرة ضعيفة، فإلهام مثل هذا دليل في حقه...»[3].

والإلهام الصادق يستمد قوته المعرفية من الإيمان بالله والعمل بالعلم، ولا ريب أن الإيمان بالله والعمل بالشريعة من طرق اليقين، كما أشرت إليه سابقًا، وفي تقرير هذا يُعلِّق ابن تيميَّة على ما صَحَّ عن النبي ﷺ: «**الصلاة نور، والصدقة برهان، والصبر ضياء**»[4]، قائلًا: «ومن معه نور وبرهان وضياء كيف لا يعرف حقائق الأشياء من فحوى كلام أصحابها؟ ولا سيَّما الأحاديث النبوية، فإنه يعرف ذلك معرفة تامة؛ لأنه قاصد العمل بها، فتتساعد في حقه هذه الأشياء مع الامتثال ومحبة الله ورسوله... وكُلمَّا قوي الإيمان في القلب قوي انكشاف الأمور له، وعرف حقائقها من بواطلها، وكُلَّما ضعف الإيمان ضعف الكشف... وكثير من أهل الإيمان والكشف يلقي الله في قلبه أن هذا الطعام حرام، وأن هذا الرجل كافر، أو فاسق، أو ديوث... من غير دليل

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/٤٦.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/٤٦.

(٣) المصدر نفسه ٢٠/٤٢.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، برقم (٢٢٣)، وأحمد في مسنده ٥/٣٤٢، ٣٤٣، وغيرهما.

ظاهر، بل بما يلقي الله في قلبه...»[1].

ولا شك أن الله يكرم الإنسان بسبب قوة وكمال متابعته للوحي، بفتوحات ربانية في ثلاث صفات يَرْجِعُ إليها الكمال، وهي: «العلم»، و«القدرة»، و«الغنى»، إذ قد يكرمه الله في تلك الصفات، بأمور مخالفة للعادة المُطَّردة أو لعادة غالب الناس، فتحدث له الكرامات في باب العلم، سمعًا ومشاهدة ومكاشفة وإلهامًا[2].

شروط صدق الإلهام:

صدق الإلهام وحُجِّيته تتوقف على شروط، تتمثل في عدم مخالفة الوحي والعقل والحس، فالإلهام الفاسد: هو المخالف لدليل الشرع والحس والعقل[3]، ولأن قلب المُلْهَم ليس معصومًا، «فعليه أن يعرض ما ألقي عليه على ما جاء به الرسول، فإن وافقه قَبِلَه، وإن خالفه رَدَّه... ولهذا كان الشيوخ العارفون المستقيمون من مشايخ التَّصوف وغيرهم، يأمرون أهل القلوب - أرباب الزهد والعبادة والمعرفة والمكاشفة - بلزوم الكتاب والسُّنَّة...»[4].

ويضرب ابن تيميَّة على المكاشفة والإلهام المناقضين لصريح العقل، بقول بعض غلاة الصوفية من القائلين بوحدة الوجود: «إني أَشْهد بباطني وجودًا مطلقًا مجرَّدًا عن الأسماء والصفات، لا اختصاص فيه ولا قيد ألبتة»[5]، ووجه مناقضته العقل إثباته بالكشف وجودًا مطلقًا مجردًا في الخارج، وهذا ما ينفيه العقل والحس والشرع، إذ كل وجود في الخارج لا بُدَّ أن يكون متعيَّنًا، ولذلك تعقبه قائلًا: «لكن يقال له: أين لك أن هذا هو رب العالمين الذي خلق السمٰوات والأرض؟ فإن كون ما شهدته بقلبك هو الله،

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٤٣ - ٤٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١١/ ٣١٣ - ٣١٨.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٦.

(٤) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٥٩.

(٥) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٤/ ٣٩٨.

أمر لا يدرك بحس القلب، وإذا ادَّعيت أنه حصل لك في الكشف ما يناقض صريح العقل، علم أنك غالط... بل من أين لك أن هذا ثابت في الخارج عن نفسك كليًّا مطلقًا مجردًا؟ بل إنما تشهده كليًّا مطلقًا مجردًا في نفسك، ولست تعلم بحسٍّ ولا عقل ولا خبر أن هذا هو في الخارج»[1].

والعجب أن بعض المتكلِّمين النفاة يُسوِّغ التناقض بين الكشف والعقل، وذلك لأنهم جمعوا بين عقيدتين متناقضتين، إذ جمعوا بين النفي المطلق لعلو الله، حتى قالوا: إنه لا داخل العالم ولا خارجه، وبين موافقتهم الحُلوليَّة في الإثبات المطلق حتى قالوا: إنه وجود كل موجود، وهروبًا من هذا التناقض، عزلوا حكم العقل عن حكم الشهود والإلهام، وفصلوا بينهما، لكنهم وقعوا في تناقض أشد على المستوى المعرفي، وفي بيان ذلك يقول ابن تيميَّة: «كلام أول الجهمية وآخرهم يدور على هذين الأصلين: إما النفي والتعطيل الذي يقتضي عدمه، وإما الإثبات الذي يقتضي أنه هو المخلوقات، أو جزء منها أو صفة لها، وكثير منهم يجمع بين هذا النفي، وهذا الإثبات المتناقضين، وإذا حوقق في ذلك قال: ذاك السَّلْب مقتضى نظري، وهذا الإثبات مقتضى شهودي وذوقي، ومعلوم أن العقل والذَّوق إذا تناقضا لزم بطلانهما، أو بطلان أحدهما»[2].

وإذا كان صدق الإلهام والكشف مرهونًا بموافقة الشرع والعقل والحِسِّ، فإن المنهج الصوفي يعكس تلك المعادلة، ويجعل الإلهام هو المعيار لقبول الشرع، هذا ما تبنَّاه «الغزالي» في سياق بحثه في التأويل، إذ يقول عن أصحابه الصوفية الذين يدركون الأمور بنور إلٰهي لا بالسماع ـ على حد تعبيره ـ: «... ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه، نظروا إلى السَّمع والألفاظ الواردة، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرَّرُوه، وما خالف أوَّلوه، فأما من

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) بغية المرتاد، ابن تيميَّة، تحقيق: موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط. الثانية، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، ص٤١١، وانظر: الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ١٧١.

يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يَستقرُّ له فيها قدم...»[1].

وهذا المنهج المعكوس أصلٌ للإلحاد، إذ يضعف السُّلطة المعرفية للوحي الإلٰهي، ولذلك يقول ابن تيميَّة تعليقًا على الغزالي: «هذا الكلام مضمونه أنه لا يُستفاد من خبر الرسول ﷺ شيء من الأمور العملية، بل إنما يدرك ذلك كل إنسان بما حصل له من المشاهدة والنور والمكاشفة، وهذان أصلان للإلحاد، فإن كل ذي مكاشفة إن لم يزنها بالكتاب والسُّنَّة، وإلَّا دخل في الضَّلالات»[2].

وقصارى القول: أن الوحي الإلٰهي معيار لقبول الإلهام الباطني والقياس العقلي، فـ«ليس كشف أَحدٍ ولا قياسُه عيارًا عليه، فما وافق كشف الإنسان وقياسه وافقه، وما لم يكن كذلك خالفه، بل ما يُسمَّى «كشفًا» و«قياسًا» هو مخالف للرسول، فهذا قياس فاسد وخيال فاسد، وهو الذي يقال فيه: «نعوذ بالله من قياس فلسفي وخيال صوفي»»[3].

فالإلهام ليس عاصمًا من الزَّلَل، فدلالته دلالة ظنية تفتقر إلى العلم المنقول والمعقول، ولذلك لم يمنع خيرَ المُلْهَمِين عمر بن الخطاب ﵁ من الوقوع في الخطأ، ولكنه كان معتصمًا بالشرع، أوَّابًا إلى الحق، ولذلك كان أبو بكر يبين له أشياء خفيت عليه، مثل موقفه يوم الحديبية، ويوم موت الرسول ﷺ، ويوم منع بعض أحياء العرب الزكاة المفروضة[4].

من الضَّلالات المعرفية للإلهام المُرسَل:

لا ريب أن انفلات الإلهام من رقابة الشرع والعقل، يُؤَدِّي إلى أنواع من الضَّلالات، منها تفضيل إلهام الأولياء على وحي الأنبياء، وعليه يَتَأَسَّس مبدأ «ابن عربي» الشهير، الذي ينص على أن الولاية أعظم من النبوة.

---

(١) إحياء علوم الدين، الغزالي، صححه واعتنى به: محمد بن مسعود الأحمدي، عالم الكتب، بيروت لبنان، ط. الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، ص٩٩.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٥/٣٤٨.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٥٦.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/٧٣ ـ ٧٤، والرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٢٥٤ ـ ٢٥٥.

ويبين ابن تيميَّة تعليلهم تفضيل الإلهام على الوحي، قائلًا: «وطائفة أخرى منهم يقولون: إن الإلهام المُجرَّد، وهي المعاني التي تتنزَّل على قلوبهم أعظم من تكليم الله موسى؛ لأن هذا بزعمهم خطاب محض بلا واسطة ولا حجاب، وموسى خوطب بحجاب الحرف والصوت...»[(١)].

ومن تلك الضَّلالات وقوعهم في الخلط، بين الإلهام الرباني والإلهام الشيطاني، ولذلك كانوا يقولون لَامِزِيْنَ أهل النَّقل: «أخذوا علمهم ميتًا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت، فيقال له: أما ما نقله الثقات عن المعصوم فهو حق... وأما ما ورد عليك فمن أين لك أنه وحي من الله؟ ومن أين لك أنه ليس من وحي الشيطان»[(٢)].

ويذكر صورًا من ذلك الخلط المعرفي قائلًا: «كثيرًا ما تتخيل له [أي: العارف] أمور يظنها موجودة في الخارج، ولا تكون إلا في نفسه، فيسمع خطابًا يكون من الشيطان أو من نفسه، يظنه من الله تعالى!، حتى أن أحدهم يظن أنه يرى الله بعينه، وأنه يسمع كلامه بإذنه من خارج، كما سمعه موسى بن عمران، ومنهم من يكون ما يراه شياطين وما يسمعه كلامهم، وهو يظنه من كرامات الأولياء، وهذا باب واسع، بسطه موضع آخر...

وكثيرًا ما يرى الإنسان صورة اعتقاده، فيكون ما يحصل له بمكاشفته ومشاهدته هو ما اعتقده من الضلال، حتى أن النَّصراني يرى في كشفه التثليث الذي اعتقده، وليس أحد من الخلق معصومًا أن يُقَرَّ على خطأ إلا الأنبياء، فمن أين يحصل لغير الأنبياء نور إلٰهي، تدرك به حقائق الغيب، وينكشف له أسرار هذه الأمور على ما هي عليه...»[(٣)].

وتكمن خطورة الإلهام المرسل، في دعوى أصحابه الاستغناء به عن الوحي فيما لا يعلم إلا بالوحي؛ كحقائق أصول الإيمان، وهذا مشهور عند

---

(١) بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٣٨٦، وانظر: الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٢٥٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٧٤.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٣٥٣ ـ ٣٥٣.

أصحاب «**الاتجاه العرفاني الباطني**»[1]. وفي بيان ذلك يقول ابن تيميَّة: «وما يذكره طوائف من الباطنية ـ باطنية الشيعة كـ«أصحاب رسائل «إخوان الصفا»»، وباطنية الصوفية كـ«ابن سبعين» و«ابن عربي» وغيرهما ـ وما يوجد في كلام «أبي حامد» وغيره، من أهل الرياضة وتصفية القلب وتزكية النَّفس بالأخلاق المحمودة، قد يعلمون حقائق ما أخبرت به الأنبياء من أمر الإيمان بالله والملائكة والكتاب والنبيين واليوم الآخر ومعرفة الجن والشياطين، بدون توسط خبر الأنبياء، هو بناء على هذا الأصل الفاسد، وهو أنهم إذا صفوا نفوسهم نزل على قلوبهم ذلك، إما من جهة «العقل الفعَّال» أو غيره.

و«أبو حامد» يكثر ذكر هذا، وهو مما أنكره عليه المسلمون، وقالوا فيه أقوالًا غليظة، بهذا السبب الذي أسقط فيه توسط الأنبياء في الأمور الخبرية، وجعل ما جاء به الرسول وما لا يُتأوَّل[2]، لكن إذا ارتاض الإنسان انكشفت له الحقائق، فما وافق كشفه أَقرَّه، وما لم يوافقه تأوله، ولهذا قالوا: كلامه يقدح في الإيمان بالأنبياء، وذلك أن هذا مأخوذ من أصول هؤلاء الفلاسفة»[3].

طبيعة المناهج العرفانية الفلسفية:

بالتمييز بين المعرفة الإلهامية الموافقة للنقل والعقل، وبين المعرفة الإلهامية المتجاوزة للنقل والعقل، يمكننا فهم طبيعة المنهج الفلسفي العرفاني، الذي يعتمد على معطيات الشُّعُور الذَّاتي الغارق في الخيال، والمناقض لضرورات الحس والعقل والنقل.

---

(١) **الاتجاه العرفاني**: هو ذلك النظام المعرفي، الذي يدعي حصول المعرفة بلا واسطة عقلية أو حسية أو نقلية، زاعمًا تحصيل المعرفة عبر طريق باطني سري خفي، من خلال الكشف أو الإلهام. انظر: بنية العقل العربي، الجابري، ص٢٥٤، ٣٧٤.

(٢) هذه الجملة قلقة، ولكنها في النسخة التي حققها «رفيق العجم» واضحة ومكتملة وهي كما يلي: «وجعل ما به الرسول من الكتاب والسُّنَّة، لا يفقد معرفة شيء من الغيب، ولا يعرف معنى كلامه وما يتأول منه وما لا يتأول...» الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، تقديم وضبط وتعليق: الدكتور رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٣م، ٢/ ٢٣٢.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٥٤، وانظر: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٦١٤ ـ ٦١٥.

والمذاهب العرفانية سواءٌ أكانت باطنية شيعية، أم فلسفية صوفية، تعيش تحت تأثير الاتجاهات العرفانية الكبرى مثل الصَّابئة، ولذلك فإن ابن تيميَّة يرد أصول الباطنية إلى الصَّابئة والمجوس[1]، ويُؤكِّد تأثر «الغزالي» في كتابيه «المضنون به على غير أهله» و«الأربعين» بمذهب الصابئة المتفلسفة، وكذلك تأثر «الرازي» في تفسيره المعراج النبوي بالتفسير الصابئي[2].

ولعل أهم ما يميز الاتجاهات العرفانية الباطنية، التي اتخذت من الكشف والإلهام مرجعًا معرفيًّا، أمران:

الأول: التَّهرُّب من قيد العقل والنقل، وهذا ما أوضحه ابن تيميَّة في سياق كلامه عن «العرفان الصوفي الباطني»، إذ يقول: «ثم لما ظهر أن كلامهم يخالف الشرع والعقل، صاروا يقولون: ثبت عندنا في الكشف ما يناقض صريح العقل، ومن أراد أن يحصل له هذا العلم اللَّدني الأعلى فليترك العقل والنقل...»[3].

ولقد استثمر ابن تيميَّة نقطة ضعفهم المنهجية المعرفية ـ وهي مناقضتهم للضرورات العقلية ـ في مناظرتهم، فقد ذكر بعض تجاربه العلمية في مناظرته بعض أكابر الصُّوفية في زمنه، حول استبطان عقائدهم التناقض المنهجي بين الإلهام والكشف والمشاهدة، وبين الضرورات القطعية العقلية[4].

الثاني: ادِّعاء الحقائق والأسرار، وهذه نتيجة طبيعية لاعتمادهم على طريق معرفي ذاتي خفي، وهو«الإلهام النفسي»، ولهذا تجد طابع السِّرِّية واضحًا جليًّا في علوم التَّصوف والتَّشيُّع[5].

ومن أمثلة ذلك ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «أنك تجد عند الرافضة

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٦٣.

(٣) النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٢٨٢، وانظر: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٣/ ١٨٦ ـ ١٨٧، ٤/ ٣٠٩، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٣٥٩.

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٣٦٠ ـ ٣٦٢.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٧٦ ـ ٧٧، ٦٣.

والمتشيعة ومن أخذ عنهم، من دعوى علوم الأسرار والحقائق، التي يدعون أخذها عن أهل البيت، إما من العلوم الدينية، وإما من علم الحوادث الكائنة ما هو عندهم من أَجلِّ الأمور التي يجب التَّواصي بكتمانها...»[١].

وتلك الأسرار المزعومة، أسست لهم منهجًا استدلاليًّا في فهم النصوص الشرعية، يتمثل في اعتقادهم أن للنصوص ظاهرًا وباطنًا، وهم عبر عقيدة الظاهر والباطن يحاولون تجاوز النقل ومراد الله، كما حاولوا من قبل تجاوز العقل والحس، وتلك العقيدة هي من أبرز الأمور التي تجمع بين التشيع الباطني والتصوف الغالي[٢].

ليس الإلهام المُتحرِّر من قيد النقل والعقل، طريقًا معرفيًّا إجرائيًّا مُجرَّدًا من فلسفته، وإنما يمثل رؤية فلسفيَّة، ومنهجًا استدلاليًّا، وطريقًا معرفيًّا ذا خلفية فلسفية وجودية مركَّبة، تعتمد على تصورات أسطورية سرية، لا رصيد لها في عالم الحس أو عالم العقل، وهذا ما نراه واضحًا في الاتجاهات الباطنية والصوفية الغالية.

فـ«الحقيقة المحمَّديَّة»[٣] أو النُّور المحمدي - وهي صورة أُسطورية - تمثل الرؤية الفلسفية الباطنية في «الإمامة»، والرؤية الفلسفية الصوفية في «الولاية»، فالأئمة والأولياء امتداد لهذا النور، وبهذا كان الإمام المصدر الأول للمعارف في أدبيات الشيعة، كما أن الولي إليه تعود المعارف في رؤية غلاة الصوفية[٤].

---

(١) المصدر نفسه ٤/ ٧٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٤/ ١٠٣ - ١٠٤.

(٣) **الحقيقة المحمدية**: هي اعتقاد الاتجاه العرفاني الغالي شيعة ومتصوفة، أن أول ما خلقه الله في الكون نور محمد ﷺ الذي سطع من نور الله، السَّاري في الكون منذ الأزل، منه خرج الأنبياء والأئمة. انظر: إثبات الوصية للإمام علي، المسعودي، المطبعة الحيدرية، ١٩٥٥م، ص١٠٢ - ١٢٩.

(٤) انظر: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط. السابعة، ص٢٥١ - ٣٧٩.

من الوظائف المعرفية للإلهام الصادق:

يرى ابن تيميَّة أن للإلهام الصادق، الذي لم يناقض النقل والعقل، دورًا معرفيًّا في بعض المواضع الاستدلالية، **منها**:

الأول: إثبات صدق الرسول، فإنه قد يثبت من طريق الإلهام والذوق، «فليس من الممتنع وجود العلم بثبوت الصانع وصدق رسوله إلهامًا، فدعوى المُدَّعي امتناع ذلك يفتقر إلى دليل، فطرق المعارف متنوعة في نفسها، والمعرفة بالله أعظم المعارف، وطرقها أوسع وأعظم من غيرها...»[١].

ولذلك يقول تعليقًا على تقرير «الغزالي» إثبات النبوة من الطريق الإلهامي الذوقي: «هذه الطريق التي ذكرها «أبو حامد» وغيرها، تفضي أيضًا إلى العلم من النبوة والتصديق منها، بأكثر من القدر الذي تقر به المتفلسفة، وما ذكره من المشاهدات والكشوفات التي تحصل للصوفية، وأنهم يشهدون تحقيق ما أخبر به الرسول عليه الصلاة والسلام، ونفع ما أمر به، فهذا أيضًا حق في كثير مما أخبر به وأمر به... وهذه تفيد العلم القطعي بأن الأنبياء أكمل الخلق وأفضلهم...»[٢].

لكنه - في هذا السِّياق - يُنَبِّه على افتقار هذا النوع من الإلهام إلى النقل، إذ لا يمكن للإنسان أن يستغني به عن خبر الرسول ﷺ التفصيلي، وفي ذلك يقول: «لكن طريق الصوفية لا ينتهض بانكشاف جميع ما جاء به الرسول ﷺ، بل ولا بأكثره، بل عامة ما يخبر به الرسول ﷺ لا يمكن أبا بكر وعمر - فضلًا عن غيرهما - أن يعلمه بدون خبره، وإن كان عند المخبرين علم بجمل ذلك أو أصله، لكن ما يخبر به من التفصيل لا يعلم بدون خبره أصلًا»[٣].

وتصويب ابن تيميَّة للغزالي في دلالة الإلهام والذوق على صدق النبي، لا يعني إقراره في كل مسائل النبوة، بل إنه قد تَعقَّبه في أخطاء جسيمة، مثل

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/٤٦.

(٢) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٦٠٨ - ٦١٠.

(٣) المصدر السابق، ص٦١٤.

تفسيره الفلسفي الصابئي للنبوة، وتقريره الاستغناء بالإلهام عن النقل المعصوم، وتضعيفه دلالة المعجزة على النبوة[1].

الثاني: النظر في دليل الحكم عند تكافؤ الأدلة وتعذُّر الجمع بينها، فإن العالم المجتهد صاحب القلب المعمور بالإيمان، قد يُرجِّحُ بواسطة الإلهام، حينما تتكافؤ الأدلة عنده، أو عندما لا يجد دليلًا شرعيًّا على المسألة.

فالمجتهد إذا اجتهد «في الأدلة الشرعية الظاهرة فلم ير فيها ترجيحًا، وأُلْهم حينئذٍ رجحان أحد الفعلين، مع حسن قصده، وعمارته بالتقوى، فإلهام مثل هذا دليل في حقه، قد يكون أقوى من كثير من الأقيسة الضعيفة، والأحاديث الضعيفة والظواهر الضعيفة، والاستصحابات الضعيفة، التي يحتج بها كثير من الخائضين في المذهب، والخلاف، وأصول الفقه»[2].

لكن هذا الترجيح ليس بمجرد الإرادة، التي لا تستند إلى أمر علمي باطن ولا ظاهر، فهذا لا قائل به من أئمة العلم والزهد، وإنما هو إلهامٌ وكشفٌ بدليل[3]، لكن «قد يكون بدليل ينقدح في قلب المُؤمن، ولا يمكنه التعبير عنه، وهذا أحد ما فسر به معنى الاستحسان»[4].

وفي هذا السِّياق يرفض ابن تيميَّة طعن «الغزالي» في تعريف الاستحسان بالمعنى الخفي الذي تضيق العبارة عنه، إذ يقول الغزالي عنه: «هذا هوس، فإن معاني الشارع إذا لاحت في العقول، انطلقت الأَلْسن في التعبير عنها، فما لا عبارة عنه لا يعقل»[5]، وتَعقَّبه ابن تيميَّة قائلًا: «وقد قال من طعن في ذلك ـ كـ«أبي حامد» و«أبي محمد» ـ: ما لا يعبر عنه فهو هوس، وليس كذلك، فإنه ليس كل أحد يمكنه إبانة المعاني القائمة بقلبه، وكثير من الناس

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص٦١٤ ـ ٦١٥، ٦١٩.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٤٧٣.

(٣) انظر: المصدر السابق ١٠/ ٤٧٢ ـ ٤٦٠.

(٤) المصدر نفسه ١٠/ ٤٧٦ ـ ٤٧٧.

(٥) المنخول من تعليقات الأصول، الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط. الثانية، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، دار الفكر، دمشق، ص٣٧٥.

يُبيِّنها بيانًا ناقصًا، وكثير من أهل الكشف يُلقى في قلبه أن هذا الطعام حرام، أو أن هذا الرجل كافر أو فاسق من غير دليل ظاهر، وبالعكس قد يُلقى في قلبه محبة شخص، وأنه ولي الله أو أن هذا المال حلال»[1].

ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما يقع في قلوب بعض النُّقَّاد من جهابذة أهل الحديث من ردهم لبعض الأحاديث المعلولة، لعلةٍ يعجزون عن الإبانة عنها، ولذلك يقول «ابن مهدي» ـ أحد كبار المحدِّثين ـ: «في معرفة علم الحديث إلهام، لو قلت للعالم بعلل الحديث: من أين قلت هذا؟ لم يكن له حجة»[2].

وهذا النوع من الإلهام ليس ببعيد عن الدليل الشرعي؛ لأنه صادر عن عالِم بالشريعة أحكامًا ومقاصد، روايةً ودرايةً، مع صدق قصد وصلاح قلب، فليس الإلهام بمجرده دليلًا على الأحكام الشرعية، وإنما دوره ومجاله الاستدلالي ضيق، إذ إنه لا ينفع إلا في ترجيح الحق إذا تكافأت عند المجتهد الأدلة السمعية الظاهرة، ويُعلِّل ابن تيميَّة الحاجة إليه في مثل ذاك الموطن قائلًا: «فالترجيح بها خير من التسوية بين الأمرين المتناقضين قطعًا، فإن التسوية بينهما باطلة قطعًا»[3].

الثالث: النظر في مناط الحكم، فإذا ساغ للمجتهد أن يبحث عن دليل الحكم بواسطة الإلهام، فيما إذا تكافأت الأدلة عنده، أو لم يجد دليلًا على الحكم في الأحكام الكلِّيَّة، فإنه يسوغ له من باب الأولى أن يبحث عن مناط الحكم بواسطة الإلهام في الأحكام المعيَّنات.

وفي تقرير ذلك يقول ابن تيميَّة مشيرًا إلى النوع الأول وهو النظر في دليل الحكم: «... وهذا في كشف الأنواع التي يكون عليها دليل شرعي، لكن قد يخفى على العبد، فإن الشارع بين الأحكام الكلِّيَّة، وأما الأحكام

---

(١) مجموع الفتاوى، بن تيميَّة ١٠/ ٤٧٧.
(٢) انظر: معرفة علوم الحديث، لأبي عبد الله الحاكم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ص١٥٠.
(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٤٧٧.

المعينات التي تسمّى تنقيح المناط، مثل كون الشخص المعين عدلًا أو فاسقًا أو مؤمنًا... فهذه الأمورلا يجب أن تعلم بالأدلة الشرعية العامة الكلِّيَّة، بل تعلم بأدلة خاصة تدل عليها، ومن طرق ذلك: الإلهام، فقد يلهم الله بعض عباده حال هذا المال المعين، وحال هذا الشخص المعين، وإن لم يكن هناك دليل ظاهر يشركه فيه غيره...»[1]، والنظر في مناط الحكم لا يشترط في تحقيقه بلوغ درجة الاجتهاد، بل لا يشترط فيه العلم، كما قَرَّرَه «الشَّاطبي»، وحمل عليه معنى ما رُوى: «**استفت قلبك وإن أفتوك...**»[2][3].

(١) المصدر السابق ١٠/٤٧٨ ـ ٤٧٩.

(٢) أخرجه احمد في المسند: ٤/٢٢٨، والدارمي في سننه ٢/٢٤٦، والطحاوي في مشكل الآثار ٥/٣٨٦ ـ ٣٨٧، برقم (٢١٣٩)، وحسنه النووي في «أربعينيته» برقم (٢٧).

(٣) انظر: الاعتصام، الشاطبي، تحقيق: مشهور آل سلمان، مكتبة التوحيد، ط. الأولى، ١٤٢١ - ٢٠٠٠م، ٣/١١١ ـ ١١٤.



رَابِعًا: نِسْبِيَّةُ المَعْرِفَةِ الفِطْرِيَّةِ الضَّرُوْرِيَّةِ

لما كان الشُّعُور النَّفسي ـ باعتباره مرتكزًا للمعارف البشرية ـ نابعًا من الذات، ونسبيًّا تتفاوت درجاته من شخص إلى شخص، فإن المعرفة في الأصل ذاتية نسبية، وحول هذا المعنى يقول ابن تيميَّة ـ في سياق نقاشه المتكلِّمين نفاة العلو ـ: «إذا كان علم الإنسان بكونه عالمًا مرجعه إلى وجوده ذلك، وإحساسه في نفسه بذلك ـ وهذا أمر موجود بالضرورة ـ لم يكن لهم أن يخبروا عَمَّا في نفوس الناس: بأنه ليس بعلم بغير حجة، فإن عدم وجودهم من نفوسهم ذلك، لا يقتضي أن الناس لم يجدوا ذلك، لا سيما إذا كان المخبرون يخبرون عن اليقين الذي في أنفسهم...»[(١)].

فالشُّعور هو المفتاح في فهم نسبيَّة المعارف: ضروريها وظنيها، فقد تكون المعلومة الواحدة، أو مقدمة الدليل الواحد، ضرورية عند باحث، ونظرية عند الآخر، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «كون المقدمة يقينية أو غير يقينية، أو مشهورة أو غير مشهورة، أو مُسلَّمة أو غير مُسلَّمة، أمور نسبية إضافية لها، تعرض بحسب شعور الإنسان بها»[(٢)].

فليست القضية الضرورية دائمًا ضرورية لكل الناس، وكذلك الشأن في القضايا النظرية، بل تختلف من باحث إلى باحث، بحسب شُعُوره بها،

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٤٢ ـ ٤٣.

(٢) المصدر نفسه ٢/ ٤٧.

فالضرورة والقطعية واليقينية، والنظرية والظنية، كلها «صفات نسبيَّة باعتبار شعور الشَّاعر بها، ومعلوم أن القضية قد تكون حقًّا والإنسان لا يشعر بها، فضلًا عن أن يظنها أو يعلمها... بل تختلف باختلاف أحوال من علمها ومن لم يعلمها...»[1].

المراد بنسبية المعرفة عند ابن تيميَّة:

«النِّسبيَّة المعرفية» التي يريد تقريرها ابن تيميَّة، تُؤكِّد: أن وصف المعرفة بالضرورة أو القطعية أو الظنية ليس وصفًا ملازمًا لها، بل هو وصف راجع إلى الباحث أو الناظر أو العارف، وهؤلاء يختلف بعضهم عن بعض من جهتين: من جهة القدرة على الإدراك والنَّظَر، ومن جهة الطرق المعرفية التي توصَّلوا بها إلى المعرفة أو المعلومة، وفي ذلك يقول: «كون المسألة قطعية أو ظنية هو أمر إضافي، بحسب حال المعتقدين، ليس هو وصفًا للقول في نفسه، فإن الإنسان قد يقطع بأشياء عَلِمَها بالضرورة أو بالنقل المعلوم صدقه عنده، وغيره لا يعرف ذلك لا قطعًا ولا ظنًّا، وقد يكون الإنسان ذكيًّا قوي الذهن سريع الإدراك، فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره، ولا يعرفه لا علمًا ولا ظنًّا.

والقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه، حتى يقال: كل من خالفه قد خالف القطعي، بل هو صفة لحال النَّاظر المستدل المعتقد، وهذا مما يختلف فيه الناس...»[2].

فالمسألة العلمية أو المعلومة المعرفية، قد تكون ضرورية عند أحدهم، نظرية عند الآخر، وقد تكون حسية عند الأول، متواترة عند الآخر، ظنية عند الثالث، وهذا الاختلاف راجع إلى الباحث نفسه، لا إلى المسألة والمعلومة في

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥١٦.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ٢١١.

ذاتها، ولذلك يقول: «كون العلم بديهيًّا أو نظريًّا هو من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون «القضية» يقينية أو ظنية، إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يبده زيدًا من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسيًّا لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو، وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضروريًّا أو كسبيًّا، أو بديهيًّا أو نظريًّا، هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس، وهذا غلط عظيم، وهو مخالف للواقع»[1].

فقد رَدَّ ابن تيميَّة بـ«واقعيته المعرفية» نسبية المعرفة إلى تفاوت الباحثين في أمرين:

الأول: الاستعداد الإدراكي والقدرة الذهنية لإدراك الحقائق المعرفية.

الثاني: تنوع طرقهم المعرفية في الوصول إلى تلك الحقائق.

أما ما يتعلَّق بالتفاوت في القدرة الذهنية، فإنه من المعلوم «أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان، ويتفاوتون في حسن التصور وتمامه، وفي سوء التصور ونقصه»[2]، ولذلك فإن جلاء ضرورة المعلومة وخفاءها من الأمور النسبية، التي تختلف من شخص إلى آخر، فليست المعرفة الضرورية دائمًا ضرورية لكل أحد في كل حال، «بل المعرفة وإن كانت ضرورية في حق أهل الفطر السليمة، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر، والإنسان قد يستغني عنه في حال ويحتاج إليه في حال...»[3].

وأما ما يتعلَّق بتنوع طرق معرفة الباحث بها، فمن الناس من يعلم المعلومة بلا دليل علمًا بدهيًّا، ومنهم من يعلمها علمًا ضروريًّا، من خلال الضرورة الحسية أو النقلية أو العقلية، ومنهم من يحتاج إلى أن يعلمها بالدليل والنظر، فنسبتها راجعة إلى حال علم الناس بها، وفي هذا يقول: «إن كون

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣١.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

القضية بديهية أو نظرية ليس وصفًا لازمًا لها، يجب استواءُ جميع الناس فيه، بل هو أمر نسبي إضافي بحسب حال علم الناس بها، فمن علمها بلا دليل كانت بديهية له، ومن احتاج إلى نظر واستدلال بدليل كانت نظرية له، وكذلك كونها معلومة بالعقل، أو الخبر المتواتر، أو خبر النبي الصادق، أو الحس، ليس هو أمرًا لازمًا لها»[١].

ثم طفق يمثل لذلك قائلًا: «... بل كذب مسيلمة الكذاب مثلًا قد يعلم بقول النبي الصادق إنه كذاب، وقد يعلم ذلك من باشره ورآه يكذب، ويعلم ذلك من غاب عنه بالتواتر، ويعلم ذلك بالاستدلال، فإنه ادعى النبوة وأتى بما يناقض النبوة، فيعلم بالاستدلال، وكذلك الهلال، قد يعلم طلوعه بالرؤية فتكون القضية حسية، ويعلم ذلك من لم يره بالأخبار المتواترة فتكون القضية عنده من المتواترات، ويعلم ذلك من علم أن تلك الليلة إحدى وثلاثون بالحساب والاستدلال، ومثل هذا كثير، فالمعلوم الواحد يعلمه هذا بالحس، وهذا بالخبر، وهذا بالنظر، وهذه طرق العلم لبني آدم»[٢].

الفرق بين النِّسبيَّة المعرفية التيمية والنِّسبيَّة السُفسطائيَّة:

النسبية السفسطائية ترجع إلى أمرين:

الأول: النسبية الذاتية، وتعني الشك في يقين الإدراك الحسي الذاتي ومطابقته الواقع، والطعن في قدرة الحواس على نقل الموضوعات الخارجية.

الثاني: النسبية الموضوعية، وتعني نفي حقائق الأشياء الخارجية الثابتة، وردها إلى الذات، فليس هناك حقائق موضوعية يشترك فيها الناس، ولا مرجع ترجع إليه المعطيات الخارجية إلا الذات[٣].

وباجتماع هذين الأمرين تتكون النسبية السفسطائية التي تصادم الضرورات، وتعاند الفطريات، وتنفي حقائق الأشياء الموجودة، وهذا ما يتناقض

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٠٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٠٨ ـ ٤٠٩.

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط. الرابعة، ص٢٣٩.

مع أصول المنهج المعرفي عند ابن تيميَّة، المؤسَّسَة على اليقينيَّات الذاتية «اليقين القبلي»، والهادفة إلى تحقيق اليقينيَّات الذاتية والخارجية «اليقين البعدي»، إنه لا وجود في قاموسه المعرفي ما يشير إلى الطعن في قدرة الحواس على نقل المحسوسات، أو نفي حقائق الأشياء، وردها إلى اعتقاد وحكم العارف.

لكنه أراد أن يلفت الباحث إلى نسبيَّة أخرى طبيعية فطرية واقعية، ترجع إلى «علم الإنسان النسبي»، فنسبية المعرفة الضرورية والنظرية وإضافتها «بحسب علم الناس بها»[1]، إذ المعرفة ـ في نظره ـ علاقةٌ «بين المعلوم والإنسان العالم، وهذا تختلف فيه أحوال الناس»[2].

فالنِّسبيَّة المعرفية ـ في نظر ابن تيميَّة ـ لا تخرج عن كونها «صفة لحال الناظر المُستدِل المعتقد، وهذا مما يختلف فيه الناس»[3]، وذلك الاختلاف لا يقدح في ضرورة الحقائق الموضوعية الثَّابتة، فالتفاوت الحاصل في إدراك الناس القضايا الضرورية، بسبب تفاوت أذهانهم وطرقهم المعرفية، لا يقدح في كونها ضرورية[4]، وفرق بين النِّسبيَّة المُتحقَّقَة في المعرفة الإنسانية، وبين النِّسبيَّة المزعومة في الحقائق الخارجية.

فإذا كانت النسبية السفسطائية تفترض الشك والطعن في علوم الناس الفطرية، ونفي كل الحقائق الموضوعية، فإن النسبية التي أراد تقريرها ابن تيميَّة تثق بعلوم الناس وإدراكاتهم الفطرية، وإنما تُؤكِّد تفاوتها في درجات الإدراك، كما تُؤكِّد أن هذا التفاوت لا يطعن في الحقائق الموضوعية، فاختلاف الناس في إدراك القضايا الضرورية، لا يرفع ضرورتها موضوعيًا، فهي ضرورية وإن اختلف الناس في إدراكها.

ومن خلال التمييز بين النسبية السفسطائية والنسبية المعرفية التي قررها

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٠٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٤٤.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ٢١١.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٣١.

ابن تيميَّة، يظهر عدم دقة ما زعمه الدكتور «النَّشَّار» من تأثر ابن تيميَّة بالسفسطائية والشُّكَّاك في القول بالنسبية المعرفية، واستعمالها حُجَّة في نقد الحَدِّ والقضايا المنطقية الأرسطية[1].

إشكال الذاتية والموضوعية في المعارف:

لكن هنا سؤال وهو: إذا كانت المعارف الضرورية ذاتية نابعة من الذات، فكيف تكون موضوعية خارج الذات؟ هل يمكن للضرورات المعرفية أن تجمع بين الذاتية والموضوعية؟

هذا التساؤل والاستشكال منسجم مع روح السفسطة المعرفية، والحق أنه لا تنافي بين ذاتية المعارف الضرورية وبين موضوعيتها، فهي وإن كانت في بدايتها ذاتية إلا أنه لا تتنافى مع موضوعيتها، لإمكانيَّة الاشتراك فيها، فهي ذاتية لأنها نابعة من الذات، وموضوعية لإمكانيَّة إدراكها، فتوقف تلك الضرورات الحسية والعقلية والوجدانية على ذواتنا، لا يقتضي نفي موضوعيتها؛ لأن إدراك مثل هذه الضرورات إدراك مشترك، إما في عين الشيء كرؤية الشمس، وإما في نوعه كضرورة اللَّذة والألم والضرورات العقلية وبعض الضرورات التجريبية، «فالاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك، وقد يكون في نوعه، فالأول: كاشتراك الناس في رؤية الشمس والقمر وغيرهما، والثاني: كاشتراكهم في معرفة الجوع والعطش والري والشبع، واللَّذة والألم، فإن المُعيَّن الذي ذاقه هذا الشخص، ليس هو المعين الذي ذاقه هذا، إذ كل إنسان يذوق ما في باطنه، ولكن يشترك الناس في معرفة جنس ذلك»[2].

وتقرير ابن تيميَّة عدم التلازم بين ذاتية المعارف ونفي موضوعيتها، جاء في سياق نقده تفريق المناطقة بين اليقينيات المكونة للبرهان عندهم، إذ جعلوا المتواترات والمجربات والحدسيات ذاتية خاصة بمن عَلِمَها، ونفوا

---

(١) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ص١٩١ ـ ٢٠٧.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٣٩، وانظر: المصدر نفسه، ص٤٢٩.

موضوعيتها ـ ولذلك قرروا عدم الاحتجاج بها على المخالف ـ بخلاف غيرها من اليقينيات كالأوليات والمحسوسات.

ولكن إذا سلمنا ـ جدلًا ـ بأن «المتواترات» و«المُجرَّبات» و«الحدسيات» ذاتية خاصة، لا يصح الاحتجاج بها على المخالف؛ لأنه لا موضوعية لها يشترك الناس فيها، فإننا نقول: وكذلك الحسيات ذاتية، فكل ما يدرك بالحواس يختص بمن أَحسَّه، فإذا كانت المتواترات ذاتية خاصة لا يقوم بها برهان، فكذلك الحسيات، بل إنها أعظم اختصاصًا.

وإذا ثبت أن للمعرفة الحسية واقعًا موضوعيًّا، يشترك الناس في إدراك جنسه، فإن للمعرفة المتواترة والمجربة ـ أيضًا ـ واقعًا موضوعيًّا يشترك الناس في إدراك جنسه، «فإن الخبر المتواتر ينقله عدد كثير، فيكثر السامعون له، ويشتركون في سماعه من العدد الكثير، لا سيما إذا كان العدد الكثير مئين وألوفًا...»[(١)]، وكذلك المعرفة التجريبية فإن «وجود الشبع والري عقيب الأكل والشرب هو من المُجرَّبات، والناس يشتركون في جنسه، وكذلك وجود اللَّذة بذلك وبالجماع، وغير ذلك بما إذا فعله الإنسان وجد عقيبه أثرًا من الآثار، ثم يتكرر ذلك حتى يعلم أن ذاك سبب هذا الأثر، فهذا هو التجربيات»[(٢)].

فالقضايا الحسية والمتواترة والمجربة وسائر اليقينيات، كما أنها ذاتية ومختصة بالذات في الأصل، إلا أنها موضوعية يمكن اشتراك الناس في إدراكها، «فلا معنى للفرق بأن هذا يحتج بها على المنازع دون هذه»[(٣)]، فكلها حقائق ثابتة في الخارج، سواءٌ أدركناها أو لم ندركها، فإن حقائق الأشياء لا تتوقف على علمنا بها، بل كما يقول ابن تيميَّة: «عدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها»[(٤)]، فتوقف العلم بالمتواترات والتجريبيات

---

(١) المصدر السابق، ص٤٣٠.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه، ص١٤٠.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٨٧.

والحسيات وغيرها من الضرورات على الذات، لا يعني نفي حقائقها الخارجية، بل لها حقائق موضوعية يمكن إدراكها.

ويؤكد في هذا السِّياق أن إنكار حجية المتواترات أصل من أصول الإلحاد والكفر، فإن المناطقة ينفون حجيته بسبب أن التواتر أمر نسبي، فقد يتواتر عند زيد ما لا يتواتر عند عمرو، فهم جعلوا التواتر أمرًا ذاتيًّا لا واقع له موضوعيًّا.

والحق أنه وإن كان أمرًا ذاتيًّا نسبيًّا، فإن له حقيقة موضوعية خارجية ثابتة، فلا تلازم بين نفيه وثبوته عندنا، وبين نفيه وثبوته في نفسه، بمعنى آخر: أن عدم العلم به لا يعني العلم بعدمه، إذ الواجب على طالب الحق أن ينظر كما نظر غيره، وأن يفحص ثبوت تلك الدلالة اليقينية، «فيقال له: اسمع كما سمع غيرك وحينئذٍ يحصل لك العلم، وإنما هذا كقول من يقول: رؤية الهلال أو غيره لا تحصل إلا بالحس وأنا لم أره، فيقال له: انظر إليه كما نظر غيرك فتراه إذا كنت لم تصدِّق المخبرين، وكمن يقول: العلم بالنبوة لا يحصل إلا بعد النظر، وأنا لا أنظر، ولا أعلم وجوب النظر حتى أنظر»[١] **ولذلك فإن قيام حجة الله برسله مرتبطة بتمكُّن المدعوِّيين من العلم بها، لا بعلمهم بها، فإن المعرضين من الكفار تَمكَّنوا من علم حجة الله برسله، لكنهم أعرضوا ولم يعلموا، ولذلك لم يكن عدم علمهم مانعًا من قيام حجة الله عليهم**[٢].

فكل الضرورات يجب الاحتجاج بها عند من جزم بها على المنكرين والخصوم، ولا يجوز لمن لم يعلم تلك الضرورات أو لم تثبت عنده، أن ينكرها وينفيها بدون إقامة الدليل على النفي، «ومن هذا الباب، إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث والسُّنَّة من الآثار النبوية والسلفية المعلومة عندهم، بل المتواترة عندهم عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين لهم بإحسان، فإن هؤلاء يقولون: «هذه غير معلومة لنا»، كما يقول

---

(١) الرد على المنطقيين، ص١٤٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

من يقول من الكفار: إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم، وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم بذلك، وإلا فلو سمعوا ما سمع أولئك وقرأوا الكتب المصنفة التي قرأها أولئك لحصل لهم من العلم ما حصل لأولئك.

وعدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علمًا منهم بعدم ذلك ولا بعدم علم غيرهم به، بل هم كما قال الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٩]، وتكذيب من كذب بالجن هو من هذا الباب، وإلا فليس عند المُتَطبِّب والمُتَفلْسِف دليل عقلي بنفي وجودهم، لكن غايته أنه ليس في صناعته ما يدل على وجودهم، وهذا إنما يفيد «عدم العلم» لا «العلم بالعدم»[1]، وسيأتي ـ إن شاء الله لاحقًا في الفصل الثاني ـ مزيد إيضاح لقاعدة عدم التلازم بين عدم العلم والعلم بالعدم.

والمقصود بيان التمايز الحاصل بين النسبية المعرفية التي يقررها ابن تيميَّة، وبين النسبية المعرفية التي تمثل روح الاتجاهات السفسطائية، فالأولى منسجمة مع واقع المعرفة البشرية، والثانية مصادمة لها، ولذلك كانت محط انتقاد شديد عند ابن تيميَّة.

ولا أدل على ذلك من نقضه المبدأ السفسطائي القائل: «إن الحقائق تتبع العقائد»، إذ ينفي هذا المبدأ الواقع الموضوعي لحقائق الأشياء ويردها إلى الذات، بينما يؤكد ابن تيميَّة استقلالية الحقائق الخارجية عن الذات، إذ يقول: «إن حقائق الموجودات ثابتة في نفسها سواء اعتقدها الناس أو لم يعتقدوها، وسواء اتفقت عقائدهم أو اختلفت»[2]، وفي موضع آخر يقول: «عدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها»[3]، وفي موضع ثالث يقرر عدم تبعية الحقائق الخارجية لتصوراتنا، وهي مناقضة صريحة للاتجاه

---

(١) المصدر السابق، ص١٤١.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/١٣٨.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ١/٨٧.

السفسطائي، إذ يقول: «معلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها»[(١)].

من هذا التمايز الفلسفي الحاصل بين الفكرة النسبية السفسطائية المتمثلة في مبدأ «رد الحقائق إلى العقائد» وبين الرؤية الواقعية التي «ترد العقائد إلى الحقائق»، انطلق ابن تيميَّة في نقضه ذاك المبدأ السفسطائي الذي امتدت آثاره إلى علم أصول الفقه.

نقد المبدأ السفسطائي: «الحقائق تتبع العقائد»:

تناول ابن تيميَّة ذاك المبدأ السفسطائي بالنقد في مجال علم أصول الفقه، وأجلى آثاره في جواب بعض النُّظَّار المتكلِّمين حول مشكلة أصولية، ظهرت في السؤال التالي: ما الموقف العلمي المنهجي للمجتهد إذا لم يجد نصًّا في مسألة عملية، أو لم يتمكن من معرفته وإدراك دلالته؟.

فقد رأى بعض المعتزلة كـ«أبي هاشم»، وبعض الأشاعرة كـ«الغزالي» و«القاضي أبي بكر»، أنه ليس لهذه المسألة العملية حكم عند الله في نفس الأمر، وإنما الحكم في حق كل مجتهد ومُكلَّف يتبع اجتهاده واعتقاده، ولذلك يصح ـ عندهم ـ تعدد الحق بتعدد اختلاف المجتهدين في المسائل، التي لا نص فيها ولا إجماع[(٢)]، فليس للمسألة الفقهية المختلف فيها، التي لا نص فيها عند المجتهد حقيقة موضوعية في الخارج، بل حكمها راجع إلى ذات المجتهد، «فمن اعتقد وجوب الفعل فهو واجب عليه، ومن اعتقد تحريمه فهو حرام عليه»[(٣)].

وقد بنوا رأيهم هذا على المبدأ السفسطائي السابق، ورأوا أن الحكم في تلك المسائل يتبع الاعتقاد، وعَلَّلوا ذلك ـ فيما حكاه ابن تيميَّة عنهم ـ

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١١٣.

(٢) انظر: المحصول في علم أصول الفقه، الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط. الأولى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، الجزء الثاني ـ القسم الثالث، ص٨١ ـ ٨٨.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ١٤٣، وانظر: الاستقامة، ابن تيميَّة، ص٦٤.

قائلين: «الأحكام الشرعية تختلف باختلاف أحوال المكلَّفين في اجتهاداتهم وغير اجتهاداتهم، بدليل اتفاق الفقهاء وأهل السُّنَّة على أن الاجتهاد والاعتقاد يؤثر في رفع الإثم والعقاب، كما جاءت به النصوص، وأن الوجوب والتحريم يختلف بالإقامة والسفر والطهارة والحيض والعجز والقدرة وغير ذلك، فيجوز أن تختلف الأحكام باختلاف الاعتقادات، ويكون الحكم في حق المجتهد عند عدم النص ما اعتقده»[1].

عَقَّب ابن تيميَّة على ذلك الرأي الأصولي قائلًا: «أما السَّلف والفقهاء والصوفية والعامة وجمهور المتكلِّمين فعلى إنكار هذا القول، وأنه مخالف للكتاب والسُّنَّة وإجماع السلف، بل هو مخالف للعقل الصريح، حتى قال «أبو إسحاق الأسفراييني» وغيره: هذا المذهب أوله سفسطة وآخره زندقة؛ يعني: أن السفسطة جعل الحقائق تتبع العقائد كما قدمناه، فمن قال: إن الإيجاب والتحريم يتبع الاعتقادات فقد سفسط في الأحكام العملية، وإن لم يكن مُسفسطًا في الأحكام العينية... وأما كونه زندقة، فلأنه يرفع الأمر والنهي والإيجاب والتحريم والوعيد في هذه الأحكام، ويبقى الإنسان إن شاء أن يوجب وإن شاء أن يحرم، وتستوي الاعتقادات والأفعال، وهذا كفر وزندقة»[2].

وقد بيَّن ابن تيميَّة امتناع هذا الرأي واستحالته عقلًا من وجوه، أبرزها وجهان:

الأول: أن الاعتقاد قد يؤثر في المعتقد، كاعتقاد الإنسان في شيء أنه ضار أو نافع، فينتفع به أو يتضرر وإن لم يكن كذلك؛ لأن هذا النوع من الاعتقاد يؤثر في إرادة الإنسان وقوته وإيمانه، وبهذا يعود عليه بالنفع أو الضر وإن لم يكن المعتقد كذلك، فإنه «ما من علم إلا ويتبعه حال ما، وعمل ما، فيكون متبوعًا مؤثرًا فاعلًا بهذا الاعتبار»[3].

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ١٤٤.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٣) المصدر السابق ١٩/ ١٣١.

لكن أثر الاعتقاد هنا ليس أثرًا مباشرًا في حقائق الأشياء، وإنما هو أثر في ذات الإنسان المعتقد[1] ـ وستأتي إن شاء الله الإشارة إلى هذا ـ لكن لا بد للاعتقاد من معتقد ثابت بدونه، حقيقة خارجية لا تتأثر وجودًا بالاعتقاد، فلا بد أن يكون الخبز مُشبعًا والسُّم قاتلًا، سواءٌ اعتقدنا هذا أو لم نعتقده، فإذا لم يكن الخبز مُشبعًا والسُّم قاتلًا، لكان الاعتقاد بأنهما كذلك اعتقادًا فاسدًا، فإذن لا بد أن يكون الاعتقاد تابعًا لحقائق الأشياء الخارجية، غير مؤثر فيها.

وبناء على ذلك فإن اعتقاد المجتهد في المسألة، التي لا نص فيها على أنها حرام أو حلال، إنما يدور حول اعتقاد وجود صفة الحكم الشرعي، «لاعتقاده أنها ثابتة في نفسها موجودة بدون اعتقاده، لا أنه يطلب باعتقاده أن يثبت للأمر والفعل صفة لم تكن له قبل ذلك، إذ ليس لأحد من المجتهدين غرض في أن يثبت للأفعال أحكامًا باعتقاده، ولا أن يشرع دينًا لم يأذن به الله، وإنما مطلوبه أن يعتقد حكم الله ودينه، ولا له مقصود أن يجيء إلى الأفعال المتساوية في ذواتها وفي أمر الله، فيعتقد في أحدها الوجوب على نفسه، وفي الآخر التحريم من غير سبب تختص به الأفعال»[2]، فالمجتهد يكتشف صفة الحكم الشرعي للمسألة لا أنه ينشئ لها حكمًا.

ويكمن تناقض أصحاب ذلك الرأي الأصولي، في أنهم اعتقدوا تساوي وتماثل المسائل التي لا نص فيها ـ إذ إنها في نظرهم خالية من الحكم وقابلة للأحكام المتناقضة على درجة واحدة ـ ومع ذلك اعتقدوا إمكانية الترجيح والتفضيل، لكن «اعتقاد التساوي والتماثل، ينافي اعتقاد الرجحان والتفضيل، فضلًا عن وجوب هذا وتحريم هذا، فكيف يجمع العاقل بين الاعتقادين

(١) اهتمت بعض أبحاث الطب المعاصرة بما يسمى «الأثر البلاسيبي» placebo effect وهي ظاهر طبية لافتة ترجع إلى مجرد شعور ذاتي من المريض بالتحسن نتيجة للاعتقاد في العلاج والإيمان بتأثيره في الشفاء، فهو أثر سيكولوجي يتحول إلى أثر فسيولوجي، انظر: المغالطات المنطقية، فصول في المنطق غير الصوري، عادل مصطفى، ص١٧٩ ـ ١٨٢.

(٢) مجموع الفتاوى ١٩/١٤٦ ـ ١٤٧.

المتناقضين؟... حيث جَعَلَ الأفعال المستوية بعضها واجب وبعضها محرم، بلا سبب يوجب التخصيص، إلا محض التَّحكُّم الذي لا يفعله حيوان أصلًا لا عاقل ولا مجنون...»[1].

الثاني: أنه إذا عدم النص عند المجتهد، أو كان في حكم العدم، كما في صورة المسألة، فلن يكون حكم المسألة المطلوب تابعًا لاعتقاد المجتهد، كما يصوره أصحاب ذلك الرأي؛ لأن المجتهد هنا لا يبحث عن مدلول معتقده، المرتبط بدليله اللفظي الكاشف له عن الحكم الشرعي المعين، ذلك لأنه لا دليل عنده ولا نص.

وإنما في حقيقة الأمر يبحث المجتهد هنا عن إيجاد مدلول، يتوصل به إلى الحكم الشرعي، كما يبحث الباحث في الوجود الخارجي عن إيجاد مسبب لسبب معين أو بالعكس، إذن البحث خرج من ميدان الاعتقاد إلى ميدان الوجود، وفرق بين الأمرين، فالاعتقاد هنا تابع للحكم وليس متبوعًا له[2].

توظيف «النسبية المعرفية» علميًّا:

كان لهذه النسبية دور بارز في نقد ابن تيميَّة بعض المناهج والمدارس والمقالات، فمنها على سبيل المثال:

أولًا: نقد حصر العلم في طريق معين، فالمناطقة مثلًا بنوا منطقهم على حصر التصورات في الحدود، وحصر التصديقات في القياس، وأشهروا مبدأهم القائل: «التصورات غير البديهية لا تنال إلا بالحَدِّ، كما أن التصديقات لا تنال إلا بالقياس»، ففيما يتعلق بالتصورات يؤكد على أن التصورات البديهية نسبية، وإذا كانت كذلك «أمكن أن يكون بديهيًّا عند بعض الناس من التصورات ما ليس بديهيًّا لغيره، فلا يحتاج إلى حد، وهذا هو

---

(١) المصدر السابق ١٩/١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٩/١٤٨.

الواقع، وإذا قيل: فمن لم يحصل له تلك المحدودات بالبديهة حصلت له بالحد، قيل: كثير منهم يجعل هذا حكمًا عامًّا في جنس النظريات لجنس الناس، وهذا خطأ واضح، ومن تفطن لما ذكرناه يقال له: ذلك الشخص الذي لم يعلمها بالبديهية يمكن أن تصير بديهية له بمثل الأسباب التي حصلت لغيره، فلا يجوز أن يقال: لا يعلمها إلا بالحدود»[١].

وفيما يتعلَّق بحصر المناطقة التصديقات في قياسهم: «... هم معترفون بما لا بُدَّ منه من أن التصديقات منها «بديهي» ومنها «نظري»، وأنه يمتنع أن تكون كلها نظرية لافتقار النظري إلى البديهي، وإذا كان كذلك فالفرق بين البديهي والنظري إنما هو بالنسبة والإضافة...»[٢]، فالمعرفة النظرية قد تكون بديهية عند الباحث فلا يحتاج معها إلى قياس، وقد يصل الباحث إلى المعرفة البديهية بالطريق التي وصل إليها الآخر من دون قياس منطقي.

ومن خلال تلك «النسبية المعرفية»، نقد ابن تيميَّة من حصر العلم بالنبوة في طريق معين، كـ«الغزالي»، إذ حصرها في معرفة أحوال النبي إما بالمشاهدة وإما بالتواتر، وككثير من النظار من أهل الكلام الذين حصروا العلم بالنبوة في المعجزة[٣]، والحق أن العلم بنبوة النبي نسبي، يختلف باختلاف أحوال الناس، إما أن يكون بالمعجزة، وإما أن يكون بمعرفة أحوال النبي، وإما أن يكون علمًا ضروريًّا، وإما أن يكون علمًا نظريًّا، وهكذا[٤].

ثانيًا: ومن المواضع النقدية التي استخدم فيها «النسبية المعرفية»، إبطاله الفارق الذي ذكره المناطقة بين الأوليات والمشهورات، فإن تفريقهم بينها يدور حول أن الأوليات ما يحكم به العقل بمجرد تصور طرفي الموضوع والمحمول، وأما المشهورات فلا يحكم بها العقل إلا بأسباب، منها توسط دليل، فحقيقة الأوليات عندهم هي ثبوت الموضوع للمحمول بنفسه في

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٥ ـ ٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٠.

(٣) انظر: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٦٣٨.

(٤) انظر: النبوات، ابن تيميَّة ٢/ ٨٨٤ ـ ٨٨٦.

الوجودين الذهني والخارجي، وأما المشهورات فهي ما افتقرت إلى وسط أي دليل.

والحق أن الفارق لا يعود إلى صفة لازمة للقضية، إنما هو نسبي يعود إلى علم الإنسان نفسه، فبعض القضايا لا تحتاج إلى دليل عند زيد، وتفتقر إلى دليل عند عمرو، «فما كان بيِّنًا للإنسان معلومًا له موجودًا في ذهنه لم يحتج فيه إلى دليل، وما لم يكن كذلك احتاج إلى دليل، وكون الشيء بيِّنًا وغير بيِّن نسبة وإضافة بين المعلوم والإنسان العالم، وهذا تختلف فيه أحوال الناس... فبين كون القضية أولية أو غير أولية فرق إضافي بحسب أحوال الناس...»[1].

فهذا الفارق ـ إذن ـ غير منضبط ولا مُطَّرد، والحق أنه لا فرق بين الأوليات والمشهورات بالنظر إلى صدقهما، إذ هما يشتركان في كونهما من العلوم الضرورية، وهذا ما تريد الفلاسفة نفيه، كما ستأتي الإشارة إلية ـ إن شاء الله ـ لاحقًا.

ثالثًا: ومن المواضع النقدية ـ أيضًا ـ التي اعتمد فيها على «النسبية المعرفية»، إبطاله التفريق في الإعذار بين المسائل القطعية والمسائل الظنية، ذلك لأن القطع والظن كما يقوله ابن تيميَّة: «يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه، حتى يقال: كل من خالفه قد خالف القطعي، بل هو صفة لحال الناظر المستدل المعتقد، وهذا مما يختلف فيه الناس، فعلم أن هذا الفرق لا يطرد ولا ينعكس»[2].

ولذلك يُؤكِّد أن «من كان قصده متابعته من المؤمنين، وأخطأ بعد اجتهاده الذي استفرغ به وُسْعَه، غفر الله له خطأه، سواء كان خطؤه في المسائل العلمية الخبرية، أو المسائل العملية، فإنه ليس كل ما كان معلومًا

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٤٤.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/٢١١.

متيقنًا لبعض الناس، يجب أن يكون معلومًا متيقنًا لغيره»[1].

رابعًا: ومن تلك المواضع النقدية، اعتماد ابن تيميَّة على «النسبية المعرفية» في نقض قانون التأويل المشهور، لا سيما في بداية الوجه السابع، إذ يقول - في سياق افتراض تعارض العقل والنقل جدلًا -: «تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول، وذلك لأن كون الشيء معلومًا بالعقل، أو غير معلوم بالعقل، ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيدًا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حالٍ بعقله ما يجهله في وقتٍ آخر»[2].

والمواضع التي استخدم فيها ابن تيميَّة تلك «النسبية المعرفية» كثيرة لا يسمح المقام باستقصائها، وإنما المقصود التمثيل بقدر ما يظهر الدور النقدي لتلك النسبية في منهجه المعرفي.

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٢٧٧.

(٢) المصدر نفسه ١/ ١٤٤.

المبحث الثاني

الفطرة
ووظائف النَّفس المعرفية

وفيه:

- أولًا: الطبيعة المعرفية للنفس البشرية.
- ثانيًا: أهم المفاهيم الفطرية الوجدانية ودورها المعرفي.
- ثالثًا: وحدة الوظائف المعرفية للنفس البشرية.

المبحث الثاني

الفطرة المعرفية ووظائف النَّفس البشرية

إذا أردنا اكتشاف جذور «الفطرة المعرفية»، فإنه لا بُدَّ من تشريح النَّفس معرفيًّا، والتَّعرُّف على طبيعتها المعرفية؛ لأن الفطرة المعرفية ـ كما أشرت إليه سابقًا ـ من مظاهر النَّفْس البشرية، وهي لصيقة بها عبر جسر الشُّعور النفسي الأَوَّلي، فالمعارف الفطرية ـ كما سيأتي بيانها ـ تَتَجلَّى في النَّفس من جهاتها وحالاتها الثلاث: الحالة الانفعالية، والحالة الفاعلة، والحالة العقلية.

وسنتعرف في هذا المبحث على الدور المعرفي لأهم المفاهيم الفطرية النفسية الانفعالية والفاعلة، وهي مفاهيم «اللَّذة» و«الألم» و«الإرادة»، وسنرجئ البحث في المفاهيم الفطرية النفسية العقلية إلى الفصل الثاني بمشيئة الله.

أَوْلًا: الطَّبِيْعَةُ المَعْرِفِيَّةُ لِلنَّفْسِ البَشَرِيَّةِ

البحث في طبيعة النَّفس الفلسفية الغيبية «الماورائية» لا يعنيني في هذا المقام، مثل خلودها وعنصرها، أهي روحية أم مادية؟، فبحث تلك المسائل لا يفيدنا ـ فائدة علمية مباشرة ـ في بيان وجه ارتباط الفطرة بالنفس البشرية، بل ما يَهَمُّنَا ـ في هذا السِّياق ـ بيان طبيعة النَّفس من حيثُ أداؤها ووظائفها المعرفية.

ومع الإقرار بأن هناك صلة بين جانبي المعرفة والفلسفة في كل بحث، ومن ضمنه بحث «النفس» ـ إذ هناك رابطة بين مبحث وظائف النَّفس المعرفية ومبحث طبيعتها الفلسفية الماورائية ـ فإنه يمكن تناول موضوع وظائف النَّفس المعرفية تناولًا إجرائيًّا، مع عدم الخوض في جانبها الفلسفي، أو الالتزام برؤية فلسفية معينة تجاهها.

ويدل على ذلك الإمكان تتابع الفلاسفة والنُّظَّار، على تبني رؤية «أفلاطون» المعرفية في وظائف النَّفس بشكل عام، مع اختلاف رؤاهم الفلسفيَّة حول ما يتعلَّق بطبيعتها الغيبية، مثل «أرسطو» و«الفارابي» و«ابن سينا» و«الغزالي» و«ابن تيميَّة»، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

طبيعة النَّفس عند «أفلاطون» و«ابن تيميَّة»:

الطبيعة المعرفية للنَّفْس: هي عبارة عن مجموع وظائفها العقلية، والوجدانية، والسُّلوكية، الفطرية والمكتسبة، وكلها راجعة إلى معنى «الطبع»

وهو الجِبِلَّة التي خُلِقَ الإنسان عليها[1]، بَيْدَ أن أول من أشار إلى هذه الوظائف والخصائص المعرفية، إشارة واضحة الفيلسوف «أفلاطون»، حيث رأى أن قوى النَّفْس ثلاث: عقلية، وغَضَبيَّة، وشهوانيَّة، فالعقلية محبة للحكمة وصديقة للعلم، والغضبية مصدر الشجاعة والغضب الشريف، ومقرها القلب، والشهوانية تصدر عن الرغائب، من محبة المال والكسب، وسائر الشهوات الحيوانية، وموضعها البطن[2].

فواقع الوظائف التي تؤدِّيها النَّفس دفعت «أفلاطون» إلى حصر قواها في ثلاث قوى، فالنَّفْس تُدْرِكُ وتُرِيْدُ وتَشْتَهِي، فهناك ثلاثة مبادئ، أولها: الإدراك وهو منطلق القوة العاقلة، وثانيها: الإرادة وهو مبدأ القوة الغضبية، وثالثها: حاجات الجسم وهي أسُّ القوة الشهوانية[3]، غير أن تلك القوى ليست في مرتبة واحدة عند «أفلاطون»، بل أعلاها مرتبة القوة العاقلة، وتقابلها فضيلة العلم، وأوسطها القوة الغضبية، وتقابلها فضيلة الشجاعة، وأحطها مرتبةً القوة الشهوانية، وتقابلها اللَّذائذ الحيوانية المحسوسة.

والفضيلة الخلقية ـ في نظره ـ تدور حول انسجام تلك القوى بعضها مع بعض، وذلك بسيطرة القوة العاقلة عليها، بواسطة فضيلة العدالة، ولذلك شَبَّه النَّفس بعربة يَجرُّها جوادان ويقودها سائق، أحد الفرسين أصيل طوع العنان والآخر جموح، فالسائق هو القوة العاقلة، والفرس الأصيل هو القوة الغضبية، والفرس الجموح اللَّئيم هو القوة الشهوانية، فكما أن سلامة المركبة مناطة بحسن تصرف سائقها مع الجوادين، فكذلك زكاة النَّفس وطهارتها متعلِّقة

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ٢/ ١٣، المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص٣٩١، والتعريفات، للجرجاني، ص١٤٠.

(٢) انظر: الجمهورية، أفلاطون، دار المعارف، ١٩٦٣م، ص٧٥، وعلم النفس، صليبا ١/ ١٦٧، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨٤م، ١/ ١٧٨.

(٣) انظر: في النَّفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط. الثالثة، ص٦١ ـ ٦٢.

بسيطرة القوة العاقلة على القوتين الغضبية والشهوانية[1].

اشتهر التصنيف الأفلاطوني العام لوظائف النَّفس وظواهرها في الساحة العلمية بعد «أفلاطون»، إلا أن هناك من طوَّر فيه وخالف في جزئياته كـ«أرسطو»، لكنه لم يخرج عن الإطار الكلي العام لهذا التصنيف الأفلاطوني، فقد تتابع الفلاسفة والنُّظَّار على الأخذ به، مع عزله عن خلفيته الفلسفية الأفلاطونية.

ومن هؤلاء النُّظَّار ابن تيميَّة الذي تبنَّاه، تبنِّيًا إجرائيًّا في شرحه بعض جوانب نظريته الخلقية، متجاهلًا في الوقت نفسه الرؤية الفلسفية الأفلاطونية، القائمة على نظرية المُثُل، فقد كان من أشد الناس معارضة ونقدًا للرؤية المثالية الأفلاطونية، إلا أنه يتفق مع «أفلاطون» في بيان وظائف النَّفس وخصائصها، وبعض تطبيقاتها في النظرية الخلقية.

فإن تصنيف الفلاسفة وظائف النَّفس إلى القوى الثلاث، غير مشكل - في نظر ابن تيميَّة - لأنه من «المشترك الثقافي» بين عقلاء الأمم، و«من جنس آداب العقلاء»، كما يصرح به، ففي سياق نقده النظرية الخلقية الفلسفية التي تخلو من معرفة الله، يقول: «... فإن أولئك عمدة أمرهم على قوى النَّفس الشهوية والغضبية، وقوة العلم والعدل، كأمور من جنس «آداب العقلاء»، ليس عندهم من معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله، ومن عبادته وحده لا شريك له، شيء له قدر...»[2].

ولأن هذا التصنيف من «جنس آداب العقلاء»، تبنَّاه ابن تيميَّة قائلًا: «... إن قوى النَّفس ثلاث: قوة العقل، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، فأعلاها القوة العقلية التي يختص بها الإنسان دون سائر الدواب، وتشركه فيها الملائكة... ثم القوة الغضبية التي فيها دفع المضرة، ثم القوة الشهوية التي فيها جلب المنفعة»[3].

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص٤٢ - ٤٦.

(٢) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٥/١٣٨ - ١٣٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٥/٤٢٨ - ٤٢٩.

وفي هذا السِّياق يناقش بعض الطبائعيين، الذين جعلوا القوة الشهوية محل اشتراك بين الحيوان والنبات، فقد منع ذلك باعتبار أن القوة الشهوية، بل وسائر القوى لا بُدَّ أن تعتمد على الحركة الإرادية، والنبات «ليس فيه حنين ولا حركة إرادية ولا شهوة ولا غضب»[1]، لكن يمكن أن يكون للنَّبات موجَب هاتين القوتين الشهوية والغضبية، «فذات الشهوة والغضب مختص بالحي، وأما موجَبهما من الاعتداء والدفع، فمشترك بينهما وبين النبات»[2].

ويُعلِّل ذلك بتنوع أثر هاتين القوتين في النفس، قائلًا: «وسبب ذلك: أن قوى الأفعال في النَّفس إما جذب وإما دفع، فالقوة الجاذبة الجالبة للملائم هي الشهوة، وجنسها: من المحبة والإرادة ونحو ذلك، والقوة الدافعة المانعة للمنافي هي الغضب، وجنسها: من البغض والكراهة، وهذه القوة باعتبار القدر المشترك بين الإنسان والبهائم هي مطلق الشهوة والغضب، وباعتبار ما يختص به الإنسان، العقل والإيمان والقوى الروحانية المعترضة»[3]، فالقوة الشهوية تناسبها المحبة والإرادة، وما ترتب عليهما من مظاهر السلوك المختلفة، والقوة الغضبية يلائمها البغض والكراهة، وما ترتب عليهما من مظاهر السلوك.

ومن الملاحظ في شرح ابن تيميَّة رأيه في قوى النَّفس ووظائفها تخلُّصه من سلطان الفلاسفة الوثني والمثالي، فقد أشار إلى أن الإيمان من الخصائص المميزة للإنسان من غيره، كما أنه أشرك «الملائكة» فيما يخص الإنسان من القوة العقلية، مستشهدًا بقول بعض أصحابه الحنابلة: «خلق للملائكة عقول بلا شهوة، وخلق للبهائم شهوة بلا عقل، وخلق للإنسان عقل وشهوة...»[4]، بل إنه خالف تصور «أفلاطون» وبعض المتفلسفة للنفس، إذ يرونها منطوية على ثلاثة نفوس، لكنه يراها كما يراها بعض المتفلسفة نفسًا

(١) المصدر نفسه ١٥/٤٢٩.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر نفسه ١٥/٤٣٠.
(٤) المصدر السابق ١٥/٤٢٨ ـ ٤٢٩.

واحدة ذات قوى ثلاث[1].

وظف ابن تيميَّة هذا التصنيف العقلاني للنفس البشرية في خمسة من العلوم، في تفسير بعض النصوص الشرعية، وفي تحليل بعض الجوانب الاجتماعية والدينية، وفي التأسيس للنظرية الخلقية، والسِّيَاسية الشَّرعيَّة[2]، وسأقتصر في التمثيل على نوع واحد من تلك العلوم، وهي النصوص الشرعية، ضاربًا المثال بِنَصَّين؛ لأن في تتبعنا توظيفاته المتنوعة ـ وإن كانت ليست بالكثيرة ـ خروجًا عن موضوع البحث وهدفه.

ففي بيانه «منطق ترتيب الكبائر» «الكفر، ثم قتل النَّفس بغير حق، ثم الزنا» الوارد في النصوص الشرعية؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ﴾ [الفرقان: ٦٨] يقرر أن لهذا الترتيب وجهًا معقولًا[3] مُعلِّلًا ذلك بقوى النَّفس الثلاث، قائلًا: «الكفر متعلق بالقوة العقلية الناطقة الإيمانية، ولهذا لا يوصف به من لا تمييز له، والقتل ناشيء عن القوة الغضبية وعدوان فيها، والزنا عن القوة الشهوانية، فالكفر اعتداء وفساد في القوة العقلية الإنسانية، وقتل النَّفس اعتداء وفساد في القوة الغضبية، والزنا اعتداء وفساد في القوة الشهوانية»[4].

وقد رَتَّب على إقراره بقوى النَّفس الثلاث، تأكيده الفضائل الأربع المتعلِّقة بتلك القوى، والمكوِّنة لمحور النظرية الخلقية عند «أفلاطون»، وتلك الفضائل هي: العفة المرتبطة بالقوة الشهوية، والشجاعة الناتجة عن القوة الغضبية، والعلم أو الحكمة المتعلِّقة بالقوة العقلية، ثم الرابعة فضيلة العدالة، المهيمنة على تلك الفضائل الثلاث، والمحققة الانسجام والتوازن بينها، والائتلاف بين مقتضيات وواجبات كل قوة[5].

---

(١) المصدر نفسه ٩/ ٢٩٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٥/ ٤٢٨ ـ ٤٣٩، وانظر: جامع المسائل، ابن تيميَّة، المجموعة الثامنة، ص٩٦ ـ ١٠٠.

(٣) مجموع الفتاوى، ١٥/ ٤٢٨.

(٤) المصدر نفسه ١٥/ ٤٣٠.

(٥) انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي ١٠/ ١٨٢.

وفي هذا يقول ابن تيميَّة، معترفًا بضرورتها، ناقدًا الفلاسفة، مُبيِّنًا أصلها في القرآن، ذاكرًا أصولها من القوى الثلاث: «وهذه الفضائل الأربع التي ذكرها المتفلسفة لا بُدَّ منها في كمال النَّفس وصلاحها وتزكيتها، والمتفلسفة لم يحدُّوا ما يحتاج إليه بِحَدٍّ يُبيِّن مقدار ما تحصل به النجاة والسعادة، ولكن الأنبياء بينوا ذلك، وقد قال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣]، فهذه الأنواع الأربعة هي التي حرمها تحريمًا مطلقًا... فالفواحش متعلِّقة بالشهوة، والبغي بغير الحق يتعلَّق بالغضب، والشرك بالله فساد في أصل العدل، فإن الشرك ظلم عظيم، والقول على الله بلا علم فساد في العلم، فقد حرم سبحانه هذه الأربعة، وهي فساد الشهوة والغضب، وفساد العدل والعلم»[١].

التصنيف المدرسي لوظائف النفس:

لم يكن تصنيف «أفلاطون» وظائف النَّفس البشرية تصنيفًا نفسيًّا محضًا، بل كان خُلُقيًّا بالدرجة الأولى، فقد بحث القوى النفسية من حيث مراتبها وقيمتها، لا من حيث حقيقتها، ولذلك كانت كل الأبحاث من بعده تنحى منحى النظرية الخلقية، وهذا لن يكشف لنا حقيقة العلاقة المعرفية بين الفطرة والنفس، ولذلك فإننا محتاجون إلى تصنيف يبرز بوضوحٍ الوظائف الأساسية المعرفية للنفس، من «الإحساس الداخلي»، و«التفكير»، و«الإرادة»، بمعزل عما يترتَّب عليها من سلوك، حتى يمكن إدراك الصلة بين المعرفة والنفس إدراكًا مباشرًا.

وسأستعين ـ إجرائيًّا ـ للكشف عن تلك الصلة، وإبراز الدور المعرفي للمفاهيم الفطرية عند ابن تيميَّة، بالتصنيف المدرسي[٢]، الذي قَسَّم الظواهر

---

(١) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/ ٣٢ ـ ٣٣.

(٢) **المدرسي**: هو المنسوب للتعليم المدرسي، الذي نشأ في المدارس الكنيسة والجامعات الأوروبية بين القرن العاشر والقرن السابع عشر الميلادي. انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا ٢/ ٣٥٩.

النفسية إلى: «حالات انفعالية» كاللَّذات والآلام، و«حالات عقلية» كالإدراك والتفكير، و«حالات فاعلة» كالإرادة والعزم، فقد راعى ذلك التصنيف الوظائف الأساسية التي تقوم بها النفس، من حِسٍّ باطني، وتفكير، وإرادة، فالوظيفة الحسية الباطنية تطابق الحالات الانفعالية، ووظيفة التفكير تلتئم مع الحالات العقلية، ووظيفة الإرادة تتفق مع الحالات الفاعلة[1].

فهذا التمايز في وظائف النَّفس المعرفية، بين الوظائف الانفعالية والفاعلة والعقلية، منسجم مع منهج ابن تيميَّة المعرفي نظريةً وتطبيقًا، كما سيجده القارئ الكريم مُتحقَّقًا في شرح مفهوم «الفطرة المعرفية» في تضاعيف هذا الباب، فإن ابن تيميَّة يُميِّز تمييزًا واضحًا، بين المنطق المعرفي للإرادة واللَّذة والألم، وبين المنطق المعرفي لتصور العقل وتصديقه، فالأول: يتعلَّق بالوجدان الباطني، في حالتي النفس: الانفعالية والفاعلة، والثاني: يتعلَّق بالعقل، في حالة النَّفس العاقلة.

وكما أن هذا التصنيف أدق تفسيرًا للدور المعرفي للفطرة عند ابن تيميَّة، فهو أكثر يسرًا وشموليةً وفاعليةً من التصنيف الأفلاطوني، إذ يمكن رده إليه، فيقال: القوة الغَضَبِيَّة راجعة إلى الحالات الانفعالية، والقوة العقلية مطابقة للحالات العقلية، والقوة الشهوانية صورة للحالات الفاعلة.

لكن أين تقع الفطرة المعرفية من تلك الحالات النفسية؟ وما علاقتها بها؟

إن كل حالة من تلك الحالات، تستبطن مفاهيم فطرية معرفية أولية، تمثل أساسًا منطقيًّا لفهمها، وفهم ما يترتب عليها من معارف مكتسبة، فالحالات الانفعالية: تنطوي على مفاهيم اللَّذة والألم والميول وغيرها، والحالات العاقلة: تشتمل على تصور العقل وإدراكه وحكمه وتجريده وتعميمه واستدلاله ومبادئه وغيرها، والحالات الفاعلة: تتضمن مفاهيم الإرادة والحرية والغريزة وغيرها، وكل هذه المفاهيم مفاهيم فطرية تُؤسِّس للمعارف النظرية والعملية.

---

(١) انظر: علم النفس، صليبا، ص١٧٩.

حالات النَّفس الانفعالية والفاعلة:

سأقتصر في هذا المبحث ـ كما تقدمت الإشارة إليه ـ على بيان حالتي النَّفس الانفعالية والفاعلة، وإبراز أهم مفاهيمها، ثم سأفرد للحالة العقلية بحوثًا مستقلة في الفصل القادم، وإنما قَدَّمت الحالة الحسية الباطنية التي تجمع بين الانفعال والفاعلية، على الحالة العقلية المحضة، تأكيدًا لضرورتها في البناء المعرفي والمنهجي عند ابن تيميَّة، وتنبيهًا على خطأ تجاهل دورها المعرفي.

إن التحقق من اشتمال الحالات النفسية على وصفي الانفعال والفاعلية، يسهم في توضيح جذور الفطرة العملية، خُلقيةً كانت أم دينيةً، ويساعد في تأطيرها بإطار المعرفة الفطرية، كما أنه سيجلي فاعلية العقل في جانبه العملي، على ما سأبينه في الفصل القادم إن شاء الله، فلقد أولى ابن تيميَّة الفطرة العملية اهتمامًا بالغًا، في معرض نقده بعض المناهج الكلامية والفلسفية السائدة في عصره، التي أقصت القضايا الخلقية العملية من ميدان المعرفة الفطرية الضرورية.

لكن ما المراد بالانفعال والفاعلية؟

الانفعال: حالة شُعوريَّة نفسيَّة ذات صفة وجدانية، أو هي «الهيئة الحاصلة للمتأثر عن غيره بسبب التأثير أولًا...»[١]، فالظواهر الانفعالية النفسية، هي الوجدانيات المُدرَكة بالحواس الباطنة؛ كاللَّذات والآلام[٢]، وقد عَدَّ الغزالي ثلاثة وخمسين انفعالًا نفسيًّا، بناء على علاقة قوى النَّفس بعضها ببعض، كما أن «ديكارت» عَدَّ ستة انفعالات أولية، وهي الدَّهْشة والحُبُّ والبغض والرغبة والفرح والحزن، كما ذكر ثمانية وخمسين انفعالًا خاصًّا[٣].

وأما الفاعلية: فهي جملة الظواهر النَّفْسية، المتعلِّقة بالإرادة والغرائز

(١) التعريفات، الجرجاني، ص٣٩.

(٢) انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ١/١٦٧.

(٣) انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص١١١، وانظر: إحياء علوم الدين، الغزالي، ص٧٣٤ ـ ٧٤٤.

والميول والعادات[1]، تنتج فاعلية تلك الظواهر النفسية نشاطًا حركيًّا للحي، ومن أعظم ثمارها «الحركة» الملازمة للشُّعور بحالاته الانفعالية وحالاته العقلية، ولذلك كانت «الحركة» ـ كما يؤكده علماء النَّفس ـ «هي اللُّحْمة التي يَنْقشُ عليها الشُّعورُ وشَيَّه»[2].

والمقصود أن الظواهر النفسية الانفعالية والفاعلة وجهان للمعرفة الفطرية، ولذلك أولى ابن تيميَّة عنايته بها شرحًا وتوظيفًا، لقوة أثرها في التقريرات المعرفية، ولأنها تمثل أساسًا ضروريًّا يقينيًّا للمعارف العملية، وكان ابن تيميَّة يعرفها «بالأمور الحسية الباطنة الوجدية»، ففي سياق بيانه نوعي الموجودات المتصورة، يقول: «إن الموجودات المتصورة، إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة؛ كالطعم واللون والريح والأجسام التي تحمل هذه الصفات، وإما أن يتصورها بمشاعره الباطنة، كما يتصور الأمور الحسية الباطنة الوجدية، مثل الجوع والشبع والحب والبغض والفرح والحزن واللَّذة والألم والإرادة والكراهة والعلم والجهل، وأمثال ذلك...»[3].

وكما أن تلك المفاهيم الوجدية الانفعالية والفاعلة متميزة عن الأمور الحسية الظاهرة، فهي كذلك تتمايز عن المفاهيم العقلية المحضة، التي تنتسب إلى الحياة العقلية وحالاتها في النَّفس البشرية[4].

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ٢/١٣٦، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص٦٤٦.

(٢) علم النفس، صليبا، ص٦٣٦.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٢ ـ ٥٣.

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/٣٢٨.



ثَانِيًا: أَهَمُّ المَفَاهِيْمِ الفِطْرِيَّةِ الوِجْدَانِيَّةِ ودَوْرُهَا المَعْرِفي

في سياق هذا المبحث سأبيِّن أهم المفاهيم الفطرية الوجدانية «الانفعالية والفاعلة»، التي وظَّفها ابن تيميَّة في بناء منهجه المعرفي، المؤسَّس على الفطرة المعرفية، والمرتبط بالظواهر النفسية الأولى، ضاربًا المثال على الحالات الانفعالية بقطبيْها: مفهومي «**اللَّذَّة والألم**»، وعلى الحالات الفاعلة بجوهرها: مفهوم «**الإرادة**».

اللَّذَّة والأَلَم:

هما ظاهرتان نَفسيَّتانِ بسيطتانِ أَوَّليَّتان، يُدْرَكَان بالشُّعور التِّلقائي الأَوَّلي البسيط، لا يمكن تعريفهما بغير ذلك، إذ هما مرتبطان بالشُّعور الأَوْلي الملازم لكل حي، ولذلك كان الألم واللَّذة أمرين يحسهما الحي باطنًا وظاهرًا[1]، فكل «حي يجد في نفسه اللَّذة والألم»[2]، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «إن مقصود الحياة، هو حصول ما ينتفع به الحي ويستلذُّ به، والحي لا بُدَّ له من لذة أو ألم، فإذا لم يحصل له اللَّذة لم يحصل له مقصود الحياة، فإن الألم ليس مقصودًا»[3].

فاللَّذة والألم من الكَيْفِيَّات النَّفسية الأولية، ينشأ الأول منهما عن الفعل

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٣٢٧.

(٢) الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٤٩٠.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٤/ ٢٩٨.

الموافق لطبيعة الكائن الحي، وينشأ الثاني عن الفعل المضاد لطبيعة الفاعل[1]، وهما ـ في حقيقة الأمر كما يقوله ابن تيميَّة عن مفهوم اللَّذة ـ «في المقاصد والغايات، بمنزلة الحس والعلوم البديهية في المبادئ والمقدمات»[2]، وهذا يدل على ضرورتهما في البناء المعرفي.

وقد عَرَّفَهما «الجرجاني» بأن قال عن الألم: «الألم: إدراك المنافر من حيث إنه منافر، ومنافر الشيء هو مقابل ما يلائمه»[3]. ويقول عن اللذة: «إدراك الملائم من حيث إنه ملائم»[4].

يوافق «ابن سينا» على تعريفهما بالإدراك للمنافي وللملائم، إلا أنه يضيف إليهما عنصر «النيل»؛ لأن مُجرَّد إدراك الملائم أو المنافي ـ في نظره ـ لا يُولِّد لذة ولا ألمًا إلا إذا كان مصحوبًا بالنيل، وفي ذلك يقول: «إن اللَّذَّة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرِك كمال وخير، من حيث هو كذلك، والألم إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرِك آفة وشر»[5].

علاقة اللَّذَّة والألَم بالشُّعور:

يستدرك ابن تيميَّة على تلك التعاريف وأمثالها، بتفريقه بين اللَّذة والألم من جهة، والإدراك والشُّعور من جهة أخرى، وجَعْل اللَّذة والألم من ثمرات الإدراك والشُّعور المقترن بالمحبة أو البغض، ولذلك يقول: «ومن قال من المتفلسفة ومن اتبعهم: إن اللَّذة هي إدراك الملائم من حيث هو ملائم، وإن الألم هو إدراك المنافر من حيث هو منافر، فقد غلط في ذلك، فإن اللَّذة والألم حالان يتعقَّبان إدراك الملائم والمنافر»[6].

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ١٢٤.
(٢) الاستقامة، ابن تيميَّة، ص٤١٧.
(٣) التعريفات، الجرجاني، ص٣٤.
(٤) المصدر نفسه، ص١٩١.
(٥) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا ٤/ ١١ ـ ١٢.
(٦) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

ويُؤصِّل هذا المعنى بالرجوع إلى طبيعة النَّفس البشرية، إذ يرى أن في النَّفس قوتين: قوة الشُّعور أو الإحساس أو الإدراك، وقوة إرادة الحب والبغض وما ترتب عليها من حركة، إذ يقول: «... النَّفْس فيها قوتان: قوة الشُّعور بالملائم والمنافي والإحساس بذلك... وقوة الحب للملائم والبغض للمنافي، والحركة عن الحس بالخوف والرجاء...»[1].

وهاتان القوتان هما المنتجتان لظاهرتي «اللَّذة والأَلم»، وبهذا تَتَكوَّن المعادلة الفلسفية النفسية على النحو التَّالي: الشُّعور بالشيء، ثم حُبٌّ أو بغض [الملائمة والمنافاة]، ثم إدراك ونيل، ثم وقوع اللَّذَّة أو الأَلم، ويضرب على ذلك مثالًا بالطعام المُشتَهي، فإن «له ثلاثة أحوال: أحدها: الحب كالشَّهوة للطعام، والثاني: إدراك المحبوب كأكل الطعام، والثالث: اللَّذة الحاصلة بذلك، واللَّذة أمر مغاير للشَّهوة ولذوق المشتهي، بل هي حاصلة لذوق المشتهي، ليست نفس ذوق المشتهي، وكذلك «المكروه» كالضرب مثلًا، فإن كراهته شيء، وحصوله شيء آخر، والأَلم الحاصل به ثالث، وكذلك ما للعارفين أهل محبة الله من النعيم والسرور بذلك، فإن حبهم لله شيء، ثم ما يحصل من ذكر المحبوب شيء...»[2].

فعناصر تلك المعادلة وإن كانت متلازمة مترابطة، إلا أنه لكل عنصر تميُّزه واستقلالُه، فالإدراك ليس هو الحب، كما أن الحب ليس هو اللَّذَّة، فـ «حب الشيء زائد على التصور المشروط في المحبة، فكذلك اللَّذة به زائدة على الإدراك المشروط في اللَّذة»[3].

ويوظف ابن تيميَّة عناصر تلك المعادلة في بيان علاقة الإنسان بربه، إذ يواصل شرحه تميز كل عنصر عن الآخر، كتميز الحب عن الإدراك واللَّذَّة قائلًا: «... إذا تبيَّن هذا عُلِم أن الرَّب تعالى موصوف بالعلم والحب والفرح

---

(١) المصدر السابق ٧/٥٢٨.

(٢) المصدر نفسه ١٠/٣٢٦.

(٣) الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٤٩٠.

والرضا، وغير ذلك مما جاء به الكتاب والسُّنَّة، والعبد كماله في أن يعرف الله ويحبه، ثم في الآخرة يراه ويتلذذ بالنظر إليه»[1].

فالشُّعور النَّفْسي والحب والبغض تتعاضد لإنتاج اللَّذة والأَلم، «فلا توجد اللَّذة إلا بِحُبٍّ وذوق، وإلا فمن أحب شيئًا ولم يذق منه شيئًا لم يجد لذة، كالذي يشتهي الطعام ولم يذق منه شيئًا، ولو ذاق ما لا يحبه لم يجد لذة، كمن ذاق ما لا يريد، فإذا اجتمع حب الشيء وذوقه حصلت اللَّذَّة بعد ذلك، وإن حصل بغضه وذوق البغيض حصل الألم...»[2].

وتوحيد المتفلسفة بين اللَّذة والأَلم وبين الإدراك، ناشىء من خلل منهجي في تصور الأشياء وواقعيتها، فهم يجعلون الواحد مُتعددًا والمُتعدد واحدًا، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «وهؤلاء القوم من عادتهم أنهم يجعلون المعاني المُتعددة شيئًا واحدًا، فيجعلون العلم والقدرة والإرادة شيئًا واحدًا، بل يجعلون العلم هو العالم والقدرة هي القادر، فكذلك جعلهم اللَّذة هي الإدراك، وفي موضع آخر يجعلون الشيء الواحد أشياء مُتعددة، كما يجعلون الحقائق الموجودة في الخارج شيئين، ويجعلون صفاتها اللازمة لها ثلاثة أشياء مقوّمة داخلة فيها ولازمة لماهيتها»[3].

والحامل للمتفلسفة على تفسيرهم اللَّذة بالإدراك رؤيتهم الفلسفية القائمة على أمرين:

الأول: رؤيَّة خُلقية قِيْمِيَّة، تتمثل في تقريرهم أن كمال النَّفس في العلم لا العمل، وإنما العمل وسيلة للغاية، وهي «العلم».

الثاني: رؤيَّة وجودية تعتقد أن النَّفس تتحول إلى عقل محض، لا إرادة ولا حركة لها، لكنَّهم مع ذلك يثبتون تلذُّذَها بما حصل لها من العلوم قبل تجردها[4].

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٣) الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٤٩٠.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٥١٢ ـ ٥١٣.

فهذان الأمران وراء تفسير الفلاسفة مفهومي اللَّذَّة والألم بالتصورات والاعتقادات الذهنية، أو بمجرد الإدراك الخالي من الانفعالات النفسية، كالحب الذي يقود إلى العمل.

أما الأول: فإنهم حصروا الكمال النفسي في العلم، ولذلك فإنهم قصروا اللَّذَّات الحقيقية على اللَّذَّة العقلية دون اللَّذَّة الحسيَّة والوهمية، حسب تقسيمهم الشهير لِلذَّات[1]، وبناء على ذلك ردوا «اللَّذَّة والألم» إلى الإدراك العقلي، ففسرهما بعضهم بأنهما «مجرد الإدراك والشُّعور»[2]، ومنهم من أضاف في تفسيره بأنهما: «إدراك الملائم أو المنافر»، كما نقلناه سابقًا عن «ابن سينا».

وهم يريدون بهذا الإدراك، الشُّعور بالشيء من الناحية العقلية، لا من الناحية الانفعالية، إذ الإدراك عندهم حصول صورة الشيء عند العقل[3].

وأما الأمر الثاني: وهي رؤيتهم الوجودية الفلسفية للنفس التي سبقت الإشارة إليها، فقد ناقشهم ابن تيميَّة فيها، قائلًا: «النَّفْس بعد مفارقتها، إن لم يكن لها حب وطلب لم يكن لها لذة، فإن وجود اللَّذَّة بدون المحبة غير معقول ولا موجود بل هو ممتنع، فإذا قالوا: إن النَّفس بعد المفارقة لا يبقى لها إلا مجرد أن تعلم، لم يكن لها لذة ولا سرور، وإذا قالوا: لها لذة وسرور، فقد أثبتوا لها محبة، فحينئذٍ تكون لها قوتان: قوة العلم والشُّعور، والثاني: قوة الإرادة والمحبة، ولا تكمل النَّفس إلا بالكمال في القوتين... والكمال لا يحصل إلا بالعلم والقدرة والإرادة التي أصلها المحبة، وحيث كان الإنسان يلتذ بالعلم فلا بد أن تكون هناك محبة لما يلتذ به»[4].

فالمحبة من لوازم إثبات اللَّذة؛ لأن اللَّذة تعقبها، لكن أصل إشكال المتفلسفة، هو أنهم لم ينتبهوا إلى قوة النَّفس الإرادية الملازمة لقوتها

---

(١) انظر: النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٣٨١ ـ ٣٨٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٧/٥٣٦.

(٣) انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ٥٣.

(٤) الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٥١٩ ـ ٥٢٠.

الشُّعورية، واكتفوا بإثبات قوتها الشُّعورية دون قوتها الإرادية، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «فالنفس لها قوة الإرادة مع الشُّعور، وهما متلازمان، وهؤلاء لحظوا شعورهم وأعرضوا عن إرادتها»[1].

ثم إنه يقال للمتفلسفة: كيف تُجرَّد النَّفس بعد فراقها من صفة الحركة، وتثبت لها صفتا اللَّذَّة والألم؟ مع ضرورة تلازم اللَّذَّة والألم بالحركة، فإن «من المعلوم بالضرورة أن ما يحدث له آلام ولذات، فلا بد له من نوع حركة»[2].

وبناء على ذلك التفسير الفلسفي للَّذَّة ـ وهو تفسيرها بمجرد الإدراك ـ فسر الفلاسفة ومن سلك مسلكهم لذة النظر إلى وجه الله سبحانه في الآخرة بمجرد العلم بوجوده، ولم يُثْبِتُوا الحالة النفسية الانفعالية، التي تأتي في الطور الثاني بعد العلم به سبحانه والنظر إليه، وهي لذة المعرفة به، ولذة النظر إليه على وجه الحقيقة.

وفي بيان هذا يقول ابن تيميَّة: «والذين سلكوا مسلك المتفلسفة من أهل التَّصوف والكلام، وأثبتوا لذة المعرفة بالله ولذة النظر إليه في الآخرة، جعلوا ذلك هو نفس العلم بوجوده أو نحو ذلك، كما يذكر ذلك «أبو حامد» ومن حذا حذوه، وقد سلك هذا المسلك «أبو نصر الفارابي» وغيره من الفلاسفة، فأقروا بما أخبر به الرسول من رؤية الله في الآخرة، وفسروا الرُّؤية بهذا المعنى الذي أثبتوه على أصولهم الفاسدة»[3].

علاقة اللَّذَّة والألَم بالمنفعة والمضرَّة والمُلائمة والمُنافاة:

يربط ابن تيميَّة طبيعة اللَّذة والألَم بالمنفعة والمضرة، ويطابق بين حاجات الإنسان ومصلحة جلب المنافع ودفع المضار وبين مفهومي اللَّذَّة والألم، فاللَّذَّات مطابقة للأفعال النافعة، والآلام مطابقة للأفعال الضارة،

---

(١) النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٤١٠.

(٢) الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٥٢١.

(٣) المصدر السابق، ص٥١٦.

ولذلك يقول: «. . . فهذا الحس وهذه الحركة الإرادية يتنعَّم بها الحي، وينتفع ويلتذ في الحال، ولا يقال: إن فعل ذلك لغير غرض، ولا لجلب منفعة أو دفع مضرة، بل فيه جلب منفعة ودفع مضرة في نفسه، كما في نفس الآكل والشارب يستجلب به منفعة الشبع، ويستدفع به مضرة الجوع، فهكذا سائر هذه الأمور يدفع بها عن نفسه مضرات، ويستجلب لها بها لذات. . .»[(١)].

ويؤكد ابن تيميَّة على هذا المعنى قائلًا: «المنفعة تعود إلى حصول النِّعمة واللَّذَّة والسَّعادة التي هي حصول اللذة، ودفع الألم هو حصول المطلوب وزوال المرهوب. . . وأما ما يظن فيه منفعة وليس كذلك، أو يحصل به لذة فاسدة، فهذا لا منفعة فيه بحال»[(٢)].

فالأَلَم واللَّذَّة مرتبطان بحاجات الإنسان الفطرية المتنوِّعة، ولا يصح القول: بأنهما مرتبطان ببعض حاجاته فقط، كما يقرره عالم النَّفس «فرويد»، إذ اقتصر على غريزتي «الجنس» و«العدوان» في تفسير السُّلوك، جاعلًا الهدف السُّلوكي هو تحقيق إشباع الغرائز، ولكن هذا نَسَقٌ ضيق في تفسير السُّلُوك الإنساني، ولذلك جاءت نظرية الحاجات بديلًا عن نظرية الغرائز، ونادى بها كبار علماء النَّفس في العصر الحاضر[(٣)].

والارتباط الفطري بين اللَّذَّة ومصلحة المنفعة الملائمة، وبين الألم ومفسدة المضرة المنافرة، هو حقيقة فطريَّة تحسين العقل وتقبيحه، فالمبادئ الخلقية الكبرى حسنة لنفعها، وضد تلك المبادئ الخلقية قبيحة لمضرتها، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «إن مبادئ هذه القضايا أمر ضروري في النفوس، فإنها مفطورة على حب ما يلائمها وبغض ما يضرها، والمراد بالحسن: ما يلائمها، وبالقبيح: ما يضرها، وإذا كانت مفطورة على حب هذا وبغض هذا،

---

(١) جامع الرسائل، ابن تيميَّة، المجموعة الخامسة، ص١٩٢.
(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١١/٣٤٨.
(٣) انظر: تمهيد في التأصيل، رؤية في التأصيل الإسلامي لعلم النفس، عبد الله الصبيح، ص١٢١.

فالمراد بقولنا: «حسن»: أنه ملائم نافع، والمراد بقولنا: «قبيح»: أنه ضار مؤذٍ، وهذا أمر فطري...»[1].

وتعلُّق الحسن بالمصلحة، والقبح بالمفسدة يضبط لنا نسبيَّة بعض القيم الخلقية، التي تكون حسنة تارة لتعلقها بالمنفعة، وتكون قبيحة تارة أخرى لارتباطها بالمفسدة، فليست صفتا الحسن والقبح ـ دائمًا ـ صفتين لازمتين للشيء، لا يمكن انفكاكهما عنه بحال، إلا في المبادئ الخلقية الكبرى المطلقة ونقائضها كالعدل والظلم، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «من الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف، وأن معنى كون الحسن صفة ذاتية له هذا معناه، وليس الأمر كذلك، بل قد يكون الشيء حسنًا في حال قبيحًا في حال، كما يكون نافعًا ومحبوبًا في حال وضارًّا وبغيضًا في حال، والحس والقبح يرجع إلى هذا... والحسن والقبح من أفعال العباد يرجع إلى كون الأفعال نافعة لهم وضارة لهم...»[2].

ورَدُّ مفهومي اللَّذَّة والأَلَم إلى المنفعة والمضرة، والملائمة والمنافاة ـ كما فعله ابن تيميَّة ـ يخالف المذهب الذِّهني الذي يرد طبيعة هذين المفهومين إلى الاعتقادات الذهنية، كما أشرت إلى بعض أعلامه قريبًا، الذين فسروا اللَّذَّة بالإدراك العقلي، فاللَّذَّات والآلام ـ في نظر هذا المذهب ـ ناشئة عن التصورات والاعتقادات الذهنية، تابعة للآراء والأحكام، فللتصور والفكر أثر مركزي في حدوث اللَّذَّة والأَلَم.

ومن أشهر من ذهب إلى هذا المذهب «ابن سينا»، إذ عرف اللَّذَّة والألم بقوله: «إن اللَّذَّة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير، من حيث هو كذلك، والألم إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرِك آفة وشر»[3].

فـ«اللَّذَّة والألم» يرجعان إلى اعتقاد المُدرِك في الشيء أنه كمال وخير أو

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٧٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٦٥ ـ ٤٦٦.

(٣) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا ٤/ ١١ ـ ١٢.

آفة وشر، فلن تحصل للمرء لذة بالشيء الكامل إذا لم يعتقد كماله، بخلاف ما إذا اعتقد كماليَّته وخيريَّته وإن لم يكن كذلك بالنسبة إليه، فإنه سيتلذَّذ به[١].

وممن ذهب إلى هذا ـ من الفلاسفة المحدثين ـ الفيلسوف «ديكارت»، إذ يقول: «السُّرُور انفعال ملائم للنفس يبعثها على التَّلذُّذ بالخير الذي تمثله لها تأثيرات الدماغ، والحزن ضنى مناف للنفس، يبعثها على الشُّعور بمضض الشر والنقصان الذي ينقله إليها تأثير الدماغ»[٢].

والحق أن طبيعة اللَّذَّة والألم ـ وإن كانتا في الأصل ذواتي طبيعة انفعالية ـ مرتبطتان بحركة الحي وإرادته في جلب ما ينفعه ودفع ما يضره، ولا يعني هذا عدم ارتباطهما بالتصَوُّرات الذهنية؛ لأنه لا يمكن عزل الظواهر النفسية بعضها عن بعض، فكل حالة انفعالية مصحوبة بحالة عقلية، بل إن علم النَّفس يقرر بأنه «كلما اشتد العامل الانفعالي ضعف العامل العقلي، والعكس بالعكس، فالسرور العظيم والحزن العميق يمنعان صاحبهما من التأمل، والتفكير العميق ينقص الانفعال، وإذًا كل حالة نفسية فهي معرفة وانفعال معًا»[٣]، بل «إن كل إنسان يعرف أن الحب والكراهية والغضب والخوف تستطيع أن تشيع الاضطراب حتى في المنطق...»[٤].

فارتباط اللَّذة والأَلَم بالتصورات الذهنية، لا يجعلهما ناشئين عن التصور الذهني، ولا يسوغ التغافل عن طبيعتهما الانفعالية المرتبطة بالحركة والإرادة، «فليس التَّلَذُّذ بالشيء ناشئًا عن الرأي [التصور والاعتقاد]، ولكن الرأي نفسه ربما كان ناشئًا عن اللَّذة والأَلم... فإما أن يكون تألُّمي من الفقر ناشئًا عن خوفي منه، وإما أن يكون خوفي منه ناشئًا عن ألمي، لا شك في أني لم أخف من الفقر إلا لأنني وجدت فيه مَسًّا وألمًا، فليس ألمي ناشئًا عن رأيي،

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ١/١٢٣.

(٢) علم النفس، صليبا، ص٢١١.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) الإنسان ذلك المجهول، ألكسيس كاريل، تعريب: شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت لبنان، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م، ص١٣٩.

ولكن رأي متولد من ألمي»[1].

فالأصل في طبيعتهما الانفعال المرتبط بحاجة الإنسان، فليستا ـ في الأصل ـ من باب الحالات العقلية أو الحالات الفاعلة، بل هناك تمايز ـ كما قررته سابقًا ـ بين تلك الحالات النفسية، فلكل حالة طبيعتها، وهذا ما أدركه ابن تيميَّة، ففي تحليله ظاهرتي «الفرح والسرور» يقول: «الفرح والسرور من باب اللَّذات [الحالات الانفعالية]، ليس هو من باب الاعتقادات [الحالات العقلية] والإرادات [الحالات الفاعلة]»[2].

وارتباط اللَّذة والألم بمطلق الملائمة والمنافاة والمنفعة والمضرة، يوحي بانقسامهما إلى حالات معنوية، وحالات حسية، بحسب انقسام الملائمة والمنافاة، والمضرة والمنفعة، إلى حسية ومعنوية، فاللَّذَّات والآلام، إما أن تكون جسمية وإما أن تكون نفسية، فإدراك ما يلائم الحس الظاهر أو إدراك ما ينافيه، تعقبهما اللذات والآلام الجسمانية، وإدراك ما يلائم الحس الباطني أو إدراك ما ينافيه، تلحقهما اللذات والآلام النفسية.

فاللذات والآلام الجسمانية تابعة لأفعال الجسد ووظائف أعضائه «الفيسيولوجية»[3]، وأما اللَّذَّات والآلام النفسية فناشئة عن النَّزعات النفسية «السيكولوجية»[4]، وحول هذا المعنى يقول ابن تيميَّة ـ في سياق بيانه أسباب تَولُّد الآلام واللذات ـ: «... المرض نوعان: فساد الحس [الجسد]، وفساد الحركة الطبيعية وما يتصل بها من الإرادية [النفس]، وكلٌّ منهما يحصل بفقده ألم وعذاب، فكما أنه مع صحة الحس والحركة الإرادية والطبيعية تحصل اللَّذَّة والنعمة، فكذلك بفسادها يحصل الألم والعذاب»[5].

---

(١) علم النفس، صليبا، ص٢١٢ ـ ٢١٣.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٣٢٥.

(٣) **الفيسيولوجيا** في الأصل: علم وظائف أعضاء الكائنات في مقابل علم التشريح وعلم النفس، انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبه، ص٤٥٧.

(٤) **السيكولوجيا** في الأصل: علم النَّفس الذي يبحث في ظواهر النَّفس للكشف عن قوانينها، لا البحث في جوهرها، انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ٢/ ٤٨٣.

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ١٤٠.

ويشير ابن تيميَّة - إشارة لطيفة - في تحليله ظاهرتي اللَّذة والألم إلى العلاقة بين الجسمي والنَّفْسي من اللَّذَّات والآلام، إذ يراهما من جنس واحد، وهو بعينه ما يقرره جمهور علماء النفس، إذ جعلوهما من طبيعة واحدة؛ لأنهما يرجعان إلى قوانين الحياة الانفعالية، وإنما الخلاف بينهما في نوع الانفعال لا في طبيعته[1]، وفي ذلك يقول: «لذَّة القلب وألمه أعظم من لذة الجسم وألمه، أعني ألمه ولذته النفسانيتان[2]، وإن كان قد يحصل فيه من الألم من جنس ما يحصل في سائر البدن، بسبب مرض الجسم. . . فلذلك كان مرض القلب وشفاؤه أعظم من مرض الجسم وشفائه»[3]، ثم طفق يوظف ما قرره في شرح أمراض القلوب، مستشهدًا بالآيات والأحاديث النبوية.

لكن لنا أن نتساءل - في سياق تحليل مفهومي اللَّذَّة والأَلم - هل يمكن أن ينفكَّ التَّلازم بين اللَّذَّة والملائمة من جهة، وبين الألم والمنافاة من جهة أخرى؟، وهل يتصور انعكاسهما بأن تلتذ النَّفس بالمنافي الضار، وتتألم بالملائم النافع؟

هذا التلازم وإن كان فطرة نفسية، إلا أنه قابل للتغيُّر عند فساد فطرة اللَّذَّة والألم، إذ هي كباقي الظواهر الفطرية الأخرى، التي تتأثر بالواقع الخارجي سلبًا وإيجابًا، وعند فسادها تفقد وظيفتها، فالحياة الاجتماعية - على سبيل المثال - قد «تمنع اللَّذَّات والآلام من الدِّلالة الصادقة على النافع والضار، فتُضلِّل الإنسان، وتشوش نزعاته الطبيعية، وتفسد معيار تمييزه بين جر المنفعة إلى جسمه ودفع المضرة عنه؛ لأنها تستبدل باللَّذَّات الطبيعية لذات مكتسبة اصطناعية، يصبح الإنسان معها أدنى من الحيوان، لا بل أضل سبيلًا»[4].

ومصادمة النَّفس للفطرة ونوازعها، في التذاذها بالضار وتألمها بالنافع،

---

(١) انظر: علم النفس، صليبا، ص٢٠٤.

(٢) كذا في النص، ولعلها «النفسانيتين».

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ١٤٠ - ١٤١.

(٤) علم النفس، صليبا، ص٢٢٥.

ناشىء من نوازع نفسية أخرى مضادة للنوازع الفطرية، تتمثل في «الهوى» الذي من أعظم وظائفه مغالطة النَّفس بإبراز لذَّات وآلام متوهمة، تزاحم اللذات والآلام الفطرية، فالإنسان «قد يعلم أن هذا الشيء يضره ويفعله، ويعلم أنه ينفعه ويتركه؛ لأن ذلك العلم عارضه ما في نفسه من طلب لذة أخرى، أو دفع ألم آخر جاهلًا ظالمًا، حيث قَدَّم هذا على ذاك...»[1].

لكن النَّفس المُلتَذَّة بالضَّار المنافي، والمتألمة بالنَّافع الملائم، تبقى في صراع مع النوازع الفطرية، حتى تُنغِّص عليها لذاتها المتوهمة، ومن هنا يتبيَّن الفرق النفسي بين اللَّذَّات الفطرية المنسجمة المُطمئنة، واللَّذَّات المتوهمة القلقة المضطربة، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «فإن قيل: الإنسان يَلتذُّ مما يراه قبيحًا، كما قد يلتذ بما يأخذه ظلمًا، فيأكله ويشربه، قيل: وإن التذَّ بدنه فإن قلبه وعقله لا يَلتذُّ بذلك، بل يلتذ إذا عدل، وإن قدر أنه يلتذ لذة حاضرة، فإنه يتألَّم لقبح عاقبته عنده، وإذا لم يتألَّم فلغيبة عقله عن إدراك المُؤلم، كما قد يحصل للسَّكران وغيره من أمور تُؤلمه، ولا يتألم بها، لغيبة عقله عن إدراكها»[2].

والمقصود أن التذاذ الإنسان ومحبته لما يضره، وتألمه وبغضه لما ينفعه، مصادمة لطبيعة النَّفس وفطرتها، وخروج بها عن اعتدالها، ودليل على مرض أَلَمَّ بتلك النَّفس فأفسدها، كما قال ابن تيميَّة عن النفس: «إذا حصل لها مرض ففسدت به، أحبت ما يضرُّها وأبغضت ما ينفعها، فتصير النَّفس كالمريض الذي يتناول ما يضره لشهوة نفسه له، مع علمه أنه يضره»[3]، فاللَّذَّة المذمومة المتوهمة هي التي أعقبت ألمًا، حصوله أعظم من ألم فواتها، أو تضمَّنت فوات لذة أعظم وأكمل، والإشباع النفسي الكامل مرتبط بـ«اللَّذَّة المستقرة»، وهي لذة الآخرة.

فالمسبار الشرعي الذي تقاس به حقيقة «اللَّذَّة والألم» الفطريين هو مدى

---

(١) نقض المنطق، ابن تيميَّة، ص٢٩ ـ ٣٠.
(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٧٥.
(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٧/ ٥٤٠.

علاقتهما بـ«اللَّذة المستقرة» اللَّذة الأُخروية، ولذلك فإن كل «لَذَّة أعانت على لذَّات الآخرة فهو مما أمر الله به ورسوله، ويثاب على تحصيل اللَّذة بما يثوب إليه منها من لذات الآخرة التي أعانت هذه عليها... وكل لذة أعقبت ألمًا في الدار الآخرة أو منعت لذة الآخرة فهي محرَّمة... وأما اللَّذَّة التي لا تعقب لذة في دار القرار ولا ألمًا، ولا تمنع لذة دار القرار، فهذه لذة باطلة، إذ لا منفعة ولا مضرة، وزمانها يسير ليس لتمتع النَّفس بها قدر...»[١].

فليس مُجرَّد اللَّذَّة والألَم معيارًا وحيدًا أو مقياسًا فذًّا للفضائل والرَّذائل، كما تذهب إليه بعض المدارس الفلسفية كالفيلسوف «أبيقور»، كما أنه ليس التحرُّر والتَّجرُّد من اللَّذَّة والأَلَم معيارًا للفضيلة، كما تذهب إليه المدرسة الرواقية[٢]، بل معيار الفضائل والأخلاق اللَّذَّة والأَلم المستقيمان على قانون الفطرة، والمرتبطان بالعقل والوحي الدَّالَيْن على «اللَّذَّة المستقرة»، كما وصفها ابن تيميَّة.

توظيف مفهومي اللَّذَّة والأَلَم معرفيًّا:

تنبع أهمية مفهومي «اللَّذَّة والألم» معرفيًّا من كونهما فطريين، فهما جزء من الفطرة المؤسِّسَة للمعرفة، وتكمن أهميتهما الوظيفية في تأصيل فلسفة العمل، وتعزيز المعرفة العملية، وتأسيس نظرية الأخلاق؛ لأنهما في حقيقة أمرهما مرتبطان بالحياة والحركة، بل هما نداءان يدعوان الإنسان إلى العمل، ويدفعانه إلى النشاط والحركة، إما في جلب ما يلائمه وما ينفعه، وإما في دفع ما لا يلائمه وما يضره، لا سيَّما في اللَّذَّة النفسية التي تُقرِّب من الفضيلة، والألم النفسي الذي يُبعِّد عن الرذيلة.

ومن خلال هذين المفهومين الفطريين ثبتت ضرورة وفطرية المبادئ القيمية والخلقية الكبرى، ولذلك يقول ابن تيميَّة ـ في سياق نقد إخراج

---

(١) الاستقامة، ابن تيميَّة، ص٤١٩.

(٢) انظر: الدين، بحوث ممهد لدراسة تاريخ الأديان، محمد بن عبد الله دراز، دار القلم الكويت، ط. الثانية، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م، ص١٥ ـ ١٦.

الفلاسفة القضايا الخلقية من دائرة المعرفة اليقينية ـ: «العدل محبوب للفطرة، تحصل لها بوجوده لَذَّة وفرح، نافع لصاحبه ولغير صاحبه، تحصل به اللَّذَّة والفرح، وما تتنعم به النفوس. . .»[1]، ثم يُحلِّل قبح الظلم واصفًا إياه بـ «أنه ضار لصاحبه ولغير صاحبه، وأنه بغيض يحصل به الألم والغمُّ، وما تتعذب به النفوس»[2].

فاللَّذَّة كاشفة عن ضرورة حُسْن المبادئ الخلقية، كما أن الأَلم كاشف عن ضرورة قبح نقائض المبادئ الخلقية، «فالإنسان من نفسه يجد من لَذَّة العدل والصدق والعلم والإحسان والسُّرور بذلك، ما لا يجده من الظُّلم والكذب والجهل. . . وهم مفطورون على محبة ذلك واللَّذَّة به، لا يمكنهم دفع ذلك عن أنفسهم كما فطروا على وجود اللَّذة بالأكل والشرب، والألم بالجوع والعطش. . .»[3].

فكما أننا مضطرون إلى الاعتراف المعرفي بالضَّرورات الحسية من طريق اللَّذَّة والأَلَم الجسميين، فكذلك نحن مضطَّرون إلى الاعتراف المعرفي بالضرورات الخلقية، من طريق اللَّذَّة والألم النفسيين، بل إن تأثيرهما النفسيين في مشاعر ومعارف العاقل الناضج أعظم من تأثير اللَّذَّة والألم الجسميين عليه، ولذلك يقول ابن تيميَّة ـ في سياق مقارنته بين اللَّذَّة الخلقية واللَّذَّة الحسية ـ «. . . واللَّذَّة التي توجد بهذه لذة روحانية عقلية شريفة، والإنسان كلما كمل عقله كانت هذه اللَّذة أحب إليه من تلك اللَّذة»[4]، وفي موضع آخر قد سبق ذكره يقول: «لذة القلب وألمه أعظم من لذة الجسم وألمه»[5].

وإذا تقرر ـ بالضرورة النَّفْسية ـ ارتباط اللَّذَّة والأَلَم بالمبادئ الخلقية ونقائضها، عُلِمَ بطلان إثبات المعتزلة التحسين والتقبيح العقليين مع نفي

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٦٧.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ١٤٠ ـ ١٤١.

استلزامهما لِلَّذَّة والأَلَم، وبنائهم على ذلك تصورًا مغلوطًا عن أفعال الإله، حيث أثبتو حسن أفعال الله عقلًا، لكنهم جردوها من الحكمة.

فإذا كان البشر ـ في نظر المعتزلة ـ يعملون أعمالًا حسنة وقبيحة لا تستلزم لذَّةً ولا ألمًا، فكذلك الخالق يفعل أفعالًا لا تستلزم حكمة راجعة إليه، وهكذا أوصلهم قياسهم الفاسد الذي مَثَّلوا فيه الخالق بالمخلوق إلى نفي حكمة تعود إليه سبحانه، وفي بيان هذا يقول ابن تيميَّة: «. . . والقدرية دخلوا في التَّعليل على طريقة فاسدة، مثلوا الله فيها بخلقه، ولم يثبتوا حكمة تعود إليه، فسلبوا قدرته وحكمته ومحبته وغير ذلك من صفات كماله. . .»[1].

وفساد قياسهم لم يكن ناشئًا من قياس الخالق على المخلوق وحسب، بل إن أساس فسادهم الأكبر جاء من أصل قياسهم، وهو مصادمة الفطرة في دعواهم عدم استلزام الحسن والقبح العقليين اللَّذَّة والألم، بينما الحقيقة الفطرية قاضية بأن «كل من فعل فعلًا ليس فيه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه، لا عاجلة ولا آجلة، كان عابثًا ولم يكن محمودًا»[2].

إنه يستحيل أن يحسن أحد إلى غيره، إلا «لكونه يعود منه على فاعله حكم يحمد لأجله، إما لتكميل نفسه بذلك، وإما لقصده الحمد والثواب بذلك، وإما لرقة وألم يجده في نفسه، يدفع بالإحسان ذلك الألم، وإما للتذاذه وسروره وفرحه بالإحسان، فإن النَّفس الكريمة تفرح وتسر وتلتذ بالخير الذي يحصل منها إلى غيرها»[3].

والمقصود أن المعتزلة أثبتوا لأفعال الله تعليلًا، لكنه تعليل لا يعود إليه بحكمة؛ كإثباتهم للعقل تحسينًا وتقبيحًا، لكنهما لا يستلزمان لذة ولا ألمًا، ويبيِّن ابن تيميَّة هذا المقصود بقوله: «والمعتزلة أثبتوا حسنًا وقبحًا عقليين في فعل القادر مطلقًا، سواء كان قديمًا أو محدثًا. . . وقالوا: إن ذلك ثابت بدون

(١) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٣/ ١٧٧.
(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٨/ ٨٩.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

كونه مستلزمًا لِلَّذة ولأَلَم، كما ادَّعوا ثبوت حكمته للفاعل القادر ولا تعود إليه ولا تستلزم اللذة، فادَّعوا ما هو خلاف الموجود والمعقول»[1].

ونفي المعتزلة فطرية تلازم اللَّذة والألم للتحسين والتقبيح أوقعهم في حرج معرفي أمام خصومهم الأشاعرة، وَضَّحه ابن تيميَّة بقوله: «... ولهذا تَسلَّط عليهم النفاة [أي: نفاة التحسين والتقبيح العقليين وهم الأشاعرة] فكان حجتهم عليهم أن يثبتوا أن هذا أمر لا يعقل إلا مع اللَّذَّة والألم، ثم يقولون: وذلك في حق الله محال، فحجتهم مبنية على مُقدِّمتين: أن الحسن والقبح والحكمة مستلزمة للَّذة والألم، وذلك في حق الله محال، والمعتزلة منعوا المقدمة الأولى فغلبوا معهم، والمقدمة الثانية جعلوها مَحلَّ وفاق...»[2].

وكما أن اللَّذَّة الفطرية النفسية تضطر الإنسان إلى الاعتراف بضرورة حسن المبادئ الخلقية، فهي كذلك تقوده إلى الإقرار بالافتقار إلى خالقه وربه، فإن النَّفس مفطورة على إدراك وإرادة ما يلائمها، وأعظم أوصاف الملائمة، المنفعة والمصلحة، وليس هناك ما هو أنفع وأصلح من الخالق للمخلوق، ولذلك يقول ابن تيميَّة شارحًا أصل الإشكال الفلسفي الذي وقع فيه الفلاسفة «... فالنفس لها قوة الإرادة مع الشُّعور، وهما متلازمان وهؤلاء لحظوا شعورها وأعرضوا عن إرادتها، وهي تتقوم بمرادها لا بمجرد ما تشعر به... ولكن لا يجوز أن يكون مرادها ومحبوبها إلا ما يُصلحها وينفعها، وهو الإله المعبود الذي لا يستحق العبادة غيره، وهو الله لا إله إلا هو سبحانه عمَّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا»[3].

وإذا كانت اللَّذَّة النفسية باعتبارها باحثة عن الملائمة والمصلحة والمنفعة تقود إلى الله، فهي كذلك من نتائج حب الإله، فاللَّذَّة تقود إلى حب الإله، وهي في الوقت نفسه نتيجة لهذا الحب، فهنالك تلازم بين تلك الظاهرتين

---

(١) النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٤٥٥.

(٢) المصدر نفسه ١/ ٤٥٦ ـ ٤٥٧.

(٣) المصدر السابق ١/ ٤١٠.

النفسيتين الحب واللَّذَّة ـ كما أوضحتْه المعادلة النفسية السابقة ـ فالثانية من لوازم الأولى، وبذلك فإنه يمتنع بالضرورة النفسية حب ما لا لذة في الشُّعور به، وبهذا الوجه الضروري يمكن إبطال مقالة نفاة لذة العبد لربه، وفي تقرير ذلك يقول ابن تيميَّة: «من قال: إن محبة ذاته وإرادة ذاته لا تتضمَّن حصول لذة العبد بحبه... بل يكون العبد محبًّا مريدًا لما لا يحصل له لذَّة به فقد أبطل... وكل مراد محبوب لذاته، فلا معنى لكونه مرادًا محبوبًا لذاته، إلا أن ذاته هو غاية مطلب الطالبين، بمعنى أن ما يحصل لهم من النَّعيم واللَّذَّة هو غاية مطلوبهم لا يطلبونها لأجل غيرها، فأما تقدير أن تنتفي كل لذة فلا يتصور حب، فإن حب ما لا لذة في الشُّعور به ممتنع»[1].

وتلك اللَّذَّة الإيمانية «العليا» لا تتعارض مع اللَّذَّة الفطرية «الدنيا» خلافًا لمن فرض التَّعارض بينهما كما يشير إليه «ابن سينا» ـ في بيانه مقامات العارفين ـ قائلًا: «العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئًا على عرفانه، وتعبده له فقط، ولأنه مستحق للعبادة، ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أو لرهبة...»[2].

ويتعقب ابن تيميَّة قوله: «لا لرغبة ولا لرهبة» مُفَسِّرًا إياه بثلاثة معانٍ، موضحًا مقصود ما قررناه بقوله: «والثالث: أن يراد: أن العبد لا يرهب مما يضره، كألم العذاب ولا يرغب فيما يحتاج إليه؛ كالطعام والشراب، فهذا ممتنع... فوجود تلك اللَّذَّة العليا الحاصلة بمعرفة الله ورؤيته، لا ينافي وجود لذاتٍ أُخر حاصلة بإدراك بعض المخلوقات، ومن نفى الأولى من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم فقد أخطأ، ومن نفى الثانية من المتفلسفة والمتصوفة على طريقهم فقد أخطأ، مع أن هؤلاء المتفلسفة لا يثبتون حقيقة الأولى...»[3].

والتَّلازم الحاصل بين اللَّذَّة وإدراك الملائم، برهان ضروري على بطلان

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٦٥.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا ٤/ ٦٨ ـ ٦٩.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٦٩.

المفهوم الفلسفي للَّذة العقلية المتمثلة في مقالتهم الخلقية الشهيرة: «إن كمال النَّفس علمها بالمعقولات»، فهذه ثمرة ونهاية فلسفتهم، ووجه ذلك أن غاية فلسفتهم هو العلم بكليات لا وجود لها في الخارج، يطلقون على هذا العلم «الفلسفة الأولى» أو«الحكمة العليا»، وهو عندهم الوجود الكلي المشترك المطلق الذي لا وجود له إلا في الأذهان، فإذا ثبتت استحالة وجود اللَّذَّة في النَّفْس إلا بإدراك ما يلائمها، فهل هناك - في فلسفتهم - شيء قائم بنفسه يَصحُّ أن تتعلق به لذة النَّفس وسعادتها وكمالها؟!، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «إذا كان غاية فلسفتهم إنما هو العلم بكليات لا وجود لها في الخارج... فليس هناك شيء يلائم النَّفس حتى تكون النَّفس كاملة سعيدة بمعرفتها»[١].

وما مضى بعضٌ من ملامح التوظيف المعرفي لمفهومي اللَّذَّة والأَلَم، أراه كافيًا في هذا المقام.

الإرادة:

الإرادة «لغة: من الرَّود؛ أي: الطلب، واصطلاحًا: صفة للموجود الحي توجب له حالًا من الاختيار»[٢]. فهي نزوع النَّفْس وميلها إلى الفعل، تتحقق بها فاعلية الإنسان الفطرية، بل إن الحياة مفتقرة إلى تلك الصفة الفاعلة، «فإن الحي لا بُدَّ له من إرادة، فلا يمكن حيًّا أن لا تكون له إرادة»[٣]، فإن كل «حي له شعور وإرادة وعمل اختياري بقدرة، وكل ما له علم وإرادة وعمل اختياري فهو حي»[٤].

ملازمة الإرادة للشُّعور:

ونظرًا للترابط الضروري النفسي بين حياة الإنسان والإرادة، فإنه يستحيل انفكاك الإرادة عن حياة الإنسان، وخلو الإنسان عن الإرادة؛ لأنه «مفطور

---

(١) الرسالة الصفدية، ص٥٤٢.
(٢) المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص٣٩، وانظر: التعريفات، الجرجاني، ص١٦.
(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٤٩٥.
(٤) المصدر نفسه ١٠/ ١٠٩.

على إرادة ما لا بُدَّ منه، وعلى كراهية ما يضره ويؤذيه»[1]، فالإرادة هي التي تصبغ الطبيعة الإنسانية بالحياة، فإذا كان للإنسان حياة فحتمًا له إرادة، إذ «الإرادة والحركة الإرادية من لوازم الحياة»[2].

وإذا أردنا كشف الجذور النفسية لتلك الصفة الفاعلة «الإرادة»، فإننا سنعود بها إلى القوة العملية الكامنة في النَّفس البشرية؛ لأن النَّفس تشتمل على قوتين: قوة عملية وقوة علمية، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ مزيد بيان لهما، وحول هذا التَّحليل يقول ابن تيميَّة: «النفس لها القوتان: العلمية والعملية، وعمل الإنسان عمل اختياري، والعمل الاختياري إنما يكون بإرادة العبد، وكل إنسان له إرادة وعمل بإرادته، فإن الإنسان حساس يتحرك بالإرادة، ولهذا قال النبي ﷺ: «**أصدق الأسماء الحارث وهمام...**»[3]، فوصف «هَمَّام» يشير إلى مبدأ الإرادة؛ لأن معناه: «كثير الهمِّ، الذي هو مبدأ الإرادة، وهو ـ كما يقال ـ متحرك بالإرادة، فكل إنسان لا بدَّ له من العمل بإرادته...»[4].

وإذا كان الشُّعور النَّفسي سَيَّالًا دائم الحركة، إذ النَّفس ـ كما يقررها ابن قيم الجوزية ـ شبيهة بالرَّحي الدائرة التي لا تَسْكُن[5]، فإن شُعورها لا يبقى على صورة ثابتة، وتَوَقُّف شُعورها؛ يعني: فقدان النَّفس وبطلان الفكر[6]، فكذلك الإرادة المرتبطة بالشُّعور، هي دائمة الحركة نشطة متفاعلة، بِتغيُّرِها تتغير الأهداف والأفكار والآراء والقيم، ومن ثَمَّ فهي مفتقرة إلى الهداية الإلٰهية، ولذلك فطر الله النَّفْس البشرية على السَّلامة من الاعتقادات الباطلة والإرادات الفاسدة، وعزَّزَ هذه الهداية بالوحي الإلٰهي وإرسال الرسل[7].

---

(١) المصدر نفسه ١٠/ ٤٨١.
(٢) المصدر نفسه ١٤/ ٢٩٤ ـ ٢٩٥.
(٣) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/ ٣٤.
(٤) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص١١٥.
(٥) انظر: الفوائد، ابن القيم، تحقيق: ماهر منصور وزميله، دار اليقين، مصر، ط. الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، ص٢١٤.
(٦) انظر: علم النفس، صليبا، ص١٤٣.
(٧) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٤/ ٢٩٥ ـ ٢٩٦، وانظر: المصدر نفسه ٤/ ٢٤٥ ـ ٢٤٧.

وفاعلية الإرادة النفسية دالة على أنها أقوى مظاهر النفس، إضافة إلى أنها شرط في أفعال الإنسان، «فإن أصل الفعل هو الإرادة»[1]، فقوة الإنسان في إرادته، بهذا شرح ابن تيميَّة المقولة المشهورة: «الآدمي جبار ضعيف»، إذ يقول: «قول الناس: الآدمي جبار ضعيف، أو فلان جبار ضعيف، فإن ضعفه يعود إلى ضعف قواه، من قوة العلم والقدرة، وأما تجبره فإنه يعود إلى اعتقاداته وإراداته، أما اعتقاده فأنْ يتوهم في نفسه أنه أمر عظيم فوق ما هو، ولا يكون ذلك... وأما الإرادة فإرادة أن يتعظَّم ويُعظَّم... وهو أن يريد من العلو ما لا يصلح له أن يريده، وهو الرئاسة والسلطان، حتى يبلغ به الأمر إلى مزاحمة الربوبية كفرعون، ومزاحمة النبوة، وهذا موجود في جنس العلماء والعباد والأمراء وغيرهم»[2]، فجبروت الإرادة النفسية التي لم تتزكَّ توجهها إرادات فاسدة، في طليعتها الأهواء.

ويعمِّق بحثه في علاقة الإرادة الإنسانية بالشُّعور، بالمقارنة بين الحي والجماد في مبدأ الحركة والفعل، إذ يرى أنهما مشتركان في مبدأ الميل إلى الحركة والفعل، غير أن الحي يلازمه الشُّعور في ميله إلى الفعل، وهذه هي الإرادة النفسية، والجماد خالٍ من الشُّعور، وقد يُسَمَّى ميله إرادة، لكنَّها ليست كإراداة الحي، ومن ثَمَّ فإن حركته ليست كحركة الحي، فليست حركته أصلية، بل تابعة، بخلاف الحي.

ففي كلٍّ من الحي الفاعل بالاختيار والجماد الموجب بالذات «اقتضاء وميل إلى الفعل، وكلاهما يسمى طبيعة وغريزة... لكن بينهما من الفرق حصول الشُّعور في أحدهما دون الآخر، والشُّعور يستلزم اللَّذة والألم، ولهذا فرَّق بينهما بأن جعل أحدهما إرادة دون الآخر، وإن كان قد يسمى إرادة كما في قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]»[3].

ويَخْلصُ إلى تأكيد الفرق بين إرادة الحي وإرادة غير الحي قائلًا:

---

(١) المصدر نفسه ١٥/٣١٩.

(٢) المصدر السابق ١٤/٢١٩.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٥/٢٥١.

«... وفي الحقيقة فالجميع فيه القوى والطبائع التي هي مبدأ الميل إلى الفعل والحركة، سواء كانت مع الحياة أو بدونها، والله هو خالق هذا كله، لكن غير الحي لا تكون حركته إلا تبعًا، إذا خرج من مستقره كان فيه ميل إلى مستقرِّه، فليست الحركة فيه أصلية، بخلاف الحي»[1].

وأما إذا اختلَّت تلك الموازنة بين فعل الموجب بالذات «غير الحي»، وفعل الفاعل بالاختيار «الحي»، فإنها ستوقع الناظر في أحد خطأين، إما المبالغة في إثبات تأثير فعل الحي الفاعل بالاختيار، كما فعلت القدرية المعتزلة، وإما في نفي تأثير فعلهما جميعًا، كما يراه الأشاعرة الجبرية، لكن الحق إثبات القوى والطبائع فيهما جميعًا، ورَدُّ فعلهما إلى الله تعالى، إذ هو خالق الجميع، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «وأما الذين يفرقون بين الموجب بالذات والفاعل بالاختيار في الشاهد والغائب فتفريقهم باطل... وهذا الفرق أول من أحدثه في الإسلام القدرية، وبالغوا في إثبات الفعل للحي القادر، حتى جعلوا الإنسان مستقلًّا بما يفعله، وأخرجوا فعله عن أن يكون مخلوقًا لله ومقدورًا له ومرادًا له، والأشعرية ونحوهم وإن خالفوهم في هذا، فقد وافقوهم وزادوا عليهم في سلب ما في الأجسام من القوى والطبائع التي بها يفعل ما جعلها الله فاعلة له»[2].

وحركة غير الحي وإن كانت متميزة عن حركة الحي بخلوها من الشُّعور، إلا أن مردها إلى الإرادة والحركة الحيَّة، بل إن مرد أصل حركات الكون كله إلى الإرادة الحيَّة، سواء أكانت حركة قسرية اضطرارية أم حركة طبيعية، فكلها مفتقرة إلى محرك يحركها بالإرادة، والمراد بتلك الحركة الإرادية الحية فعل وتدبير الملائكة لهذا الكون بأمر الله وقدرته.

استدل ابن تيميَّة بهذا الوجه العقلي على وجود الملائكة ودورها في تدبير الكون[3]، كما استدل به على ربوبية الله واستحقاقه للعبادة، ذلك لأن

---

(١) المصدر السابق ٥/٢٥٢.

(٢) المصدر نفسه ٥/٢٥١ ـ ٢٥٢، وانظر: منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ١/٣٩٦.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٤٤.

تلك الحركة الإرادية مستلزمة لمراد لذاته وهو الله سبحانه[1] فـ«كل حركة في الكون مبدؤها من اختيار حي، وملائكة الله تعالى هم الذين يدبر الله بهم ما يدبره من أمر خليقته، كما يدبر بالآدميين ما شاء، لكن الملائكة أكبر وأكثر، كما قال تعالى: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا ﴿٥﴾﴾ [النازعات: ٥]... وأمثال ذلك...»[2].

وقد قرَّرَ هذا الوجه العقلي، مُفسِّرًا الوجودَ الفاعلَ المتحرِّكَ، السفليَّ والعلويَّ، المشهودَ والغائبَ، إذ يقول: «... الدلائل الدالة على وجود الملائكة غير إخبار الأنبياء كثيرة منها: أن يقال الحركات الموجودة في العالم ثلاثة: قسرية وطبيعية وإرادية، ووجه الحصر أن مبدأ الحركة إما أن يكون من المتحرك أو من سبب خارج، فإن لم تمكن حركته إلا بسبب خارج عنه، كصعود الحجر إلى فوق فهذه الحركة القسرية، وإن كانت بسبب منه، فإما أن يكون المتحرك له شعور، وإما أن لا يكون، فإن كان له شعور فهي الحركة الإرادية، وإلا فهي الطبيعية... وإذا كانت الحركات الطبيعية والقسيرية مفتقرة إلى محرك من خارج عُلِم أن أصل الحركات كلها الإرادة، فيلزم من هذا أن يكون مبدأ جميع الحركات من العالم العلوي والسفلي هو الإرادة»[3].

فالإرادة الفاعلة المنتجة هي الملازمة للشعور وللحياة، وكما أنها هي المفسرة لطبيعة الإنسان، فهي كذلك المفسرة للكون كله.

حُرِّيَّة الإرادة وفاعليَّتها:

أكد القرآن الكريم على مبدأ «الإرادة الإنسانية الحرة، والفاعلية الإنسانية الحقيقية المُؤثِّرة، وذلك في حدود القدرات والإمكانيات البشرية، وفي إطار الحتمية الكونية القدرية، التي ترتبط بعلم الله وقدرته وإرادته أو مشيئته من ناحية، وبحتمية الأسباب والمسببات من ناحية أخرى، التي ترتبط بدورها

(١) انظر: النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٥/ ٢٥٢.

(٣) الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص١٩١ ـ ١٩٢.

بالإرادة الإلٰهية»[1].

فإن للعبد إرادة، لكنها تابعة لإرادة الله الكونية، كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢٩﴾ [التكوير: ٢٨، ٢٩]، وليس هناك تعارض بين إرادة الله وإرادة الإنسان؛ لأن الضرورة النفسية والشرعية دالة دلالة قطعية على وجود إرادة اختيارية حرة للإنسان، «فإذا كان الله قد جعل العبد مريدًا مختارًا شائيًا، امتنع أن يقال: هو مجبور مقهور مع كونه قد جعل مريدًا، وامتنع أن يكون هو الذي ابتدع لنفسه المشيئة»[2]، فكما أن الجبر مناقض لمفهوم الإرادة، فإن الحرية من لوازمها قطعًا.

ودرء التَّعارض بين إرادة الله وإرادة الإنسان يؤدي إلى الإقرار بتأثير وفاعلية الإرادة والقدرة الإنسانيتين، فإن لهما تأثيرًا في إيجاد الفعل، لكنهما لا يستقلان بالتأثير، إذ هما ـ مجتمعين ـ سبب يتوسط بين المسبِّب وهو الخالق وبين المسبَّب وهو فعل الإنسان العبد، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «... إن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة، بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله ﷻ الفعل بهذه القدرة، كما خلق النبات بالماء، وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب، فهذا حق... خَلَقَ الله سبحانه أعمال الأبدان بأعمال القلب»[3].

ففاعلية وتأثير الإرادة والقدرة في فعل الإنسان المخلوق من جنس تأثير الأسباب في مسبباتها، لا من جنس تأثير الخلق والإبداع[4].

ويُقرِّب تلك العلاقة السَّببية بين إرادة الخالق وقدرته، وبين إرادة الإنسان

---

(١) النظرية الخلقية عند ابن تيميَّة، محمد بن عبد الله عفيفي، مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية، الرياض ـ السعودية، ط. الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ص٢٥٧.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٨/ ٣٧٤.

(٣) المصدر نفسه ٨/ ٣٨٩.

(٤) انظر: منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٣/ ٢٦٨.

المخلوق وقدرته بالمثال، مؤكدًا في الوقت نفسه بطلان منازعة الإرادة والقدرة المخلوقة لإرادة وقدرة الخالق، وفساد إبطال تأثير الإرادة والقدرة المخلوقة، وتأكيد حرية الإرادة الإنسانية في إطار الحتمية الكونية القدرية، المرتبطة بعلم الله وقدرته وإرادته.

وفي ذلك يقول: «... إذا أشكل عليك هذا البيان فخذ مثلًا من نفسك: أنت إذا كتبت بالقلم وضربت بالعصا ونجرت بالقدوم، هل يكون القلم شريكك أو يضاف إليه شيء من نفس الفعل وصفاته؟ أم هل يصلح أن تلغي أثره وتقطع خبره وتجعل وجوده كعدمه؟ أم يقال به فعل وبه صنع ـ ولله المثل الأعلى ـ فإن الأسباب بيد العبد ليست من فعله، وهو محتاج إليها لا يتمكَّن إلا بها، والله سبحانه خلق الأسباب ومسبباتها، وجعل خلق البعض شرطًا وسببًا في خلق غيره، وهو مع ذلك غني عن الاشتراط والتسبب، ونظم بعضها ببعض، لكن لحكمة تتعلق بالأسباب، وتعود إليها، والله عزيز حكيم»[1].

وافتراض تعارض إرادة الإنسان مع إرادة الله، أكبر مأزق فلسفي يواجه حرية الإرادة الإنسانية، لشناعة نتائج ذلك الافتراض المزعوم، فهو إما أن يصادر حرية الإرادة الإنسانية، التي ثبتت فطريتها وضرورتها وفاعليتها من طريق الشُّعور النفسي الفطري ونصوص الوحي الإلٰهي، وإما أن يُؤَلِّه الإرادة الإنسانية، ويجعلها العِلَّة الأُولى والابتداء المطلق، ويضفي عليها حرية مطلقة من كل قيد، ولكلٍّ من النتيجتين المتناقضتين مُؤيِّدوها ومُنظِّروها.

فالأولى: خلاصة الفلسفة الجبرية، والثانية: لبُّ الرؤية القدرية، وكلاهما انطلق من مغالطة منهجية قررت تعارض الإرادتين والقدرتين، إرادة وقدرة الرب مع إرادة وقدرة الإنسان، نشأ عن تلك المغالطة سؤال زائف، وهو: هل أفعال العبد مقدورة للرب أم للعبد؟ ولكلٍّ إجابته وحجَّته، غير أن

---

(١) المصدر نفسه ٨/ ٣٩١.

«كلتا الحُجَّتين باطلة، فإنهما مبنيتان على تناقض الإرادتين، وهذا ممتنع»[1].

ويلحقهما في النتيجة الحتميةُ الفلسفيةُ المُضارِعةُ للجبرية ـ كما ستأتي الإشارة إليه ـ والفلسفةُ الوجوديةُ المشابهةُ للقدرية؛ لأنها تقول بالحرية الكاملة المطلقة للإنسان، وهذا محض خرافة.

لكن ما يهمُّنا ـ في هذا السِّياق ـ التأكيد على فاعلية الإرادة الإنسانية بإضفاء وصف الحرية على إرادتها، فَحُرِّيَّة الإرادة من مُسلَّمَات الشُّعُور النَّفْسي المُباشر، بل إن شُعُور الإنسان بإنِّيَّته ملازم لشعوره بحريَّته، فالإنسان يشعر بإرادته الحرة قبل الفعل وفي أثناءه وبعده، ويكون ذلك بالشُّعور النفسي الطاغي بحرية الاختيار بين الإحجام والإقدام، فشعوره بحريته في أثناء فعله، مثل شعوره بأنه عاقل في أثناء أدائه عمله، وإذ بلغ العمل تمامه فرض عليه الضمير الخلقي شعورًا بالمسؤولية الناشئة عن عمله، ولولا الاعتقاد بحرية الإرادة لما شعرنا بالمسؤولية الخلقية، وإلا فإن مصادرة حرية الإرادة تعني الفساد الخلقي، والفوضى الاجتماعية، وفقدان المسؤولية، وكلها مناقضة لفطر بني آدم.

وهذا ما أشار إليه ابن تيميَّة في سياق نقده المذهب الجبري قائلًا: «. . . ثم قولهم متناقض، معلوم الفساد بالضرورة، لا يمكن أن يحيا معه بنو آدم، لاستلزامه فساد العباد، فإنه إذا لم يكن على العباد أمر ونهي كان لكل أحد أن يفعل ما يهواه، كما قال تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [المؤمنون: ٧١]، فإذا قيل: إنه يمكن كل أحد مما يهواه من قتل النفوس، وفعل الفواحش، وأخذ الأموال وغير ذلك، كان ذلك غاية الفساد، ولهذا لا تعيش أمة من بني آدم إلا بنوع من الشريعة التي فيها أمر ونهي، ولو كانت بوضع بعض الملوك مع ما فيها من فساد من وجوه أخرى. . .»[2].

ومع ظهور ضرورة الفاعلية النفسية المعتمدة على حرية الإرادة، فإن

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٨٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٨/ ٢٨٩.

هناك من يريد إبطالها قديمًا وحديثًا؛ كالجبرية اللاهوتية، سواءٌ أكانت جبرية محضة وهم الجهمية، أم جبرية متوسطة وهم الأشاعرة، وكالحتمية النفسية الفلسفية[١]، ويمثلها بعض الفلاسفة المحدثين كـ«اسبينوزا» و«استوارت مل»، والفرق بين الجبرية والحتمية «أن ضرورة حدوث الأشياء عند الجبريين ضرورة متعالية متعلقة بمبدأ أعلى منها يسيرها كما يشاء، وهو قضاء الله وقدره، على حين أن هذه الضرورة في نظر الحتميين كامنة في الأشياء سارية فيها، وهي الطبيعة بعينها»[٢].

ولذلك أراد بعضهم تطبيق مبدأ حتمية الظواهر المادية في دراستهم لأحوال النفس، وأخضعوا النَّفس للقوانين المادية مثل القوانين الفيزيائية كقانون تداعي الأفكار، وتفسير الظواهر النفسية ميكانيكيًّا، وهذا بعينه ما وقع فيه الفيلسوف «مل»، حيث اعتقد بوجود «كيمياء عقلية» مثل «الكيمياء الطبيعية» المادية[٣].

والمقصود أن القول بالجبريَّة والحتميَّة كما أنها تتعارض مع شعورنا الفطري الضروري بحرية إرادتنا، فهي كذلك تتناقض مع أفعالنا الإرادية وإنيّتنا[٤]، إذ لو كانت أفعالنا بمعزل عن إرادتنا النفسية، وكانت قدراتنا لا تؤثر فيها أبدًا، لما اختلفت هذه الأفعال عن الأفعال الآلية المحضة، وهذا خلاف الضرورة النفسية والعقلية، ولذلك يقول ابن تيميَّة ـ في سياق بيانه عقيدة الجبر المذمومة عند السلف ـ: «... والجبر المعقول الذي أنكره سلف الأمة وعلماء السُّنَّة، هو أن يكون الفعل صادرًا على الشيء من غير إرادة ولا مشيئة ولا اختيار، مثل حركة الأشجار بهبوب الرياح.... ومثله في الأناسي حركة

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي ١/ ٤٦٠ ـ ٤٦١، ٢/٤٦٨، ودستور الأخلاق في القرآن، محمد بن عبد الله دراز، تعريب وتحقيق: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، ط. العاشرة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، ص١٨١، والنظرية الخلقية عند ابن تيميَّة، عفيفي، ص١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ٤٤٤.

(٣) انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي ٢/ ٤٦٨.

(٤) **الإنية**: هي تحقق الوجود العيني، وهو اصطلاح فلسفي قديم، معناه قريب من معنى «الهوية»، وهي الحقيقة الجزئية. انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ١٦٩ ـ ١٧١.

المحموم والمفلوج والمرتعش، فإن كل عاقل يجد تفرقة بديهية بين قيام الإنسان وقعوده وصلاته وجهاده، وزناه وسرقته، وبين ارتعاش المفلوج وانتفاض المحموم، ونعلم أن الأول قادر على الفعل مريد له مختار، وأن الثاني غير قادر عليه ولا مريد له ولا مختار»[1].

ارتباط الإرادة بأسبابها:

الفعل الإرادي فعل تأمُّلي، يسبقه شعور وتصور وحكم عقلي بإمكان تحقيق المراد، فهي وإن كانت من الحالات النفسية الفاعلة، إلا أن لها ارتباطًا بالحالات الانفعالية والحالات العقلية، كباقي الحالات النفسية الأخرى، **فليست الإرادة اندفاعًا آليًّا أو غَرِيزيًّا محضًا، بل هي نزوع واعٍ إلى الفعل، يسبقه تصور المراد، وبهذا يتميز الفعل الإرادي عن الفعل الغَرِيزي والفعل المنعكس**[2]، فالإرادة ـ كما يقررها ابن تيميَّة ـ: «مستلزمة لتصور المراد والعلم به»[3].

يُولِّد هذا التصور ـ عن طريق مناقشة البواعث العقلية والدوافع القلبية ـ حكمًا واعتقادًا بالمراد، فهناك تلازم بين الحكم والاعتقاد من جهة، وبين الإرادة من جهة أخرى، وهذا ما عناه ابن تيميَّة، إذ يقول: «كل واحد من الاعتقاد والإرادة يستلزم جنس الآخر، فإنَّ من تخيَّل أنه عظيم أراد ما يليق بذلك الاختيال، ومن أراد العلو في الأرض فلا بد أن يتخيل عظمة نفسه وتصغير غيره، حتى يطلب ذلك، ففي الإرادة يتخيله مقصودًا، وفي الاعتقاد يتخيله موجودًا، ويطلب توابعه من الإرادات»[4].

والصورة السابقة للإرادة التي تضافرت على إنتاجها الحالات الانفعالية كالحب والبغض، والحالات العقلية كالتصور، بمثابة الوقود الدافع إلى تحقيق

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٨/ ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

(٢) **الفعل المنعكس**: هو الاستجابة المباشرة والآلية دون أي اعتبار للإرادة والفكر، انظر: المعجم الفلسفي مراد وهبة، ص٦٢٦.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٧/ ٥٣٥.

(٤) المصدر نفسه ١٤/ ٢٢٠.

المراد، ولذلك عُرِّفَت الإرادة بأنها «شوق الفاعل إلى فعل، إذا فَعلَه كَفَّ الشوق وحصل المراد»[1].

وهذا ما أكده ابن تيميَّة قائلًا عن المراد: «لا بُدَّ أن يتصور مراده الذي يهواه ويشتهيه في نفسه ويتخيله قبل فعله... فتبقى صورة المراد المطلوب المشتهي التي في النَّفس هي المحركة للإنسان الآمرة له... وهذه الصورة المرادة المتصورة في النَّفس هي التي جعلت الفاعل فاعلًا...»[2].

وفي موضع آخر يقول: «... كل ما يريده الإنسان ويحبه لا بد أن يتصوره في نفسه، فتلك الصورة العلمية محركة له إلى محبوبه ولوازم الحب»[3] وفي سياق ترجيحه الأمر والإثبات على النهي والنفي، وإبطال منهج المعطِّلة من المتفلسفة وغيرهم في الاعتقاد والسلوك، إذ يغلب عليهم السلب والنفي في صفات الله، والنهي والترك في الزهد، ويعلِّل ذلك قائلًا: «... لأن الإنسان لا يمكنه أن يتصور المعدوم ابتداءً، ولا يقصد المعدوم ابتداءً... فإذا لم يمكنه تصوره لم يمكنه قصده بطريق الأولى، فإن القصد والإرادة مسبوق بالشُّعور والتصور»[4].

تلك الصورة العلمية الوجدانية تُولِّد الاعتقاد، الذي يمثل الأصل المعرفي للإرادة، يؤكد ابن تيميَّة ذلك المعنى في سياق مناقشة موقف الرازي من صفة العلو، وتضعيفه دلالة رفع اليدين إلى السماء على علوِّ الله، قائلًا: «... أن يقال هذا العمل يتضمن ثلاثة أشياء: الرفع الذي فيه الإشارة الحسية الظاهرة، والقصد والإرادة التي في القلب التي يقصد بها الصمد الأعلى، والاعتقاد الذي هو أصل القصد الذي هو أصل العمل، فإن كل عمل اختياري لا بد فيه من إرادة وشعور»[5].

---

(١) تهافت التهافت، ابن رشد، تحقيق: سليمان دينا، دار المعارف، ط. الأولى، ١٩٦٤م، ص٦٦.
(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/٥٨٦ ـ ٥٨٧.
(٣) المصدر نفسه ١٠/٥٩٣.
(٤) المصدر نفسه ٢٠/١٢٧.
(٥) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/٦٠٣.

والمقصود أنه لا بُدَّ للإرادة الفاعلة من أسباب، إما أن تكون عقلية كالتَّصور والاعتقاد، وإما أن تكون وجدانية قلبية كالحب والبغض، وإما أن يجتمع السببان العقلي والقلبي ويتفاعلا، وهذا هو الأكثر، تلك الأسباب هي التي تساعد المريد على ترجيح أحد المقدورين، ولا تتصور إرادة فاعلة غير مستندة إلى أسباب، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «لا تكون الإرادة إلا لما ترجح وجوده على عدمه عند الفاعل، إما لعلمه بأنه أفضل [سبب عقلي]، وإما لكون محبته له أقوى [سبب وجداني] وهو إنما يترجح في العلم لكون عاقبته أفضل، فلا يفعل أحد شيئًا بإرادته إلا لكونه يحب المراد، أو يحب ما يؤول إليه المراد، بحيث يكون وجود ذلك المراد أحب إليه من عدمه، لا يكون وجوده وعدمه عنده سواء»[1].

والأسباب المُرجِّحة، سواءٌ أكانت عقلية أم قلبية، كلها من خلق الله سبحانه، أبدعها الله في الإنسان وفَطَرهُ عليها، وبهذا نعلم معنى كون الرب سبحانه خالقًا لأفعال العباد، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «إذا كان العبد لا يحصل فعله إلا بمرجح من الله تعالى، وعند وجود ذلك المرجح يجب وجود الفعل، كان فعله كسائر الحوادث التي تحدث بأسباب يخلقها الله تعالى يجب وجود الحادث عندها وهذا معنى كون الرب تبارك وتعالى خالقًا لفعل العبد، ومعنى ذلك أن الله تعالى يخلق في العبد القدرة التامة والإرادة الجازمة، وعند وجودها يجب وجود الفعل...»[2].

وارتباط الإرادة بالأسباب لا ينافي حريِّتها، بل «إن عدم التقييد بسبب من الأسباب ليس من الحرية في شيء، تصوَّرْ كائنًا لا يحركه باعث عقلي، ولا يدفعه دافع قلبي، ولا تقيده قوة من القوى!! إن كائنًا هذا شأنه لا يبالي بشيء ولا يتجه إلى جهة دون أخرى، فهو إذًا محروم الحرية لتجرده عن الأسباب»[3].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/٤٥٨ ـ ٤٥٩.

(٢) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٣/٢٦٩.

(٣) علم النفس، صليبا، ص٧٥٧.

فالخالق تعالى قد أحاط إرادتنا وقدرتنا على الاختيار «بجهاز قوي ومعقَّد، تتفرع عنه كل قراراتنا، وهذا الجهاز يتألف من العقل، والحواس، والنزعات، والجاذبية الحسية، والقيم الروحية...»[1].

وتقييد الإرادة بأسبابها يبطل دعوى بعض الفلاسفة وعلماء النفس، استقلالية الفعل الإرادي عن دوافعه وبواعثه الداخلية والخارجية، وجعلهم الإرادة علة أولى وابتداء مطلقًا خالصًا من كل قيد، ولذلك وصفوا حُرِّيَّة الإرادة بـ«حُرِّيَّة عدم المبالاة»، «وقد عَرَّفوها بقولهم: هي القدرة على الاختيار من غير مُرجِّح»[2].

وافتراض ترجيح القادر أحد المقدورين على الآخر بلا سبب مرجح، أصل منهجي جمع بين مذهبين متضادين، وكان نقطة انطلاق لهما في تقرير عقائدهما، والمراد بالمذهبين المتضادين القدرية المعتزلة والأشاعرة.

أما القدرية فقد افترضت ذلك الافتراض لتقطع الصلة السببية بين فعل العبد وخلق ربه له؛ لأن في إثبات أسباب الإرادة الإنسانية اعترافًا بمسبب وخالق تلك الإرادة وهو الله سبحانه.

وأما الأشاعرة ووافقهم على ذلك القدرية المعتزلة أيضًا، فقد سَلَّموا بهذا الافتراض، ليتخلَّصُوا من اعتراض الفلاسفة عليهم في جمعهم بين نفي حلول الحوادث بذات الله وبين إثبات حدوث العالم، فإنه يلزم من القول بحدوث العالم تجدد أسباب حادثة في ذات الله، لكنهم صرحوا بأن الله لم يكن خالقًا، ثم خلق من غير سبب مرجح، فأكدوا ذلك بكلية قرروا فيها عدم توقف ترجيح القادر لأحد المقدرين على مرجح.

وبذلك استطال عليهم الفلاسفة ـ معتمدين على الضرورة العقلية في استحالة ترجيح القادر مهما كان ذلك القادر أحدَ مقدوريه بدون سبب ـ بأسئلة محرجة، مثل لماذا خلق الله العالم وأصبح فاعلًا فيه بعد أن لم يكن كذلك؟

---

(١) دستور الأخلاق في القرآن، محمد بن عبد الله دراز، ص٢١٣.

(٢) المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ٤٦٤.

ثم كيف يجوز افتراض أن غير الممكن قد أصبح ممكنًا؟ ولا ريب أن سؤالات الفلاسفة مشروعة، بل هي ـ على حد تعبير ابن تيميَّة ـ من «أظهر المعقولات التي قهروا بها المتكلِّمين الجهمية والقدرية ومن وافقهم من الأشعرية والكلابية وأتباعهم»[1].

ويُعبِّر ابن تيميَّة عن خطورة تلك الأسئلة الفلسفية على منهج المتكلِّمين من القدرية والجهمية بألفاظ بليغة، قائلًا: «والفلاسفة الدهرية يطالبون هؤلاء كلهم بسبب حدوث الحوادث بعد أن لم تكن، وإن ذلك يستلزم الترجيح بلا مرجح، والحوادث بلا سبب حادث، قالوا: وهو ممتنع في صريح العقل، وهذا أعظم شبههم في «قدم العالم» وهي «المعضلة الزباء» و«الداهية الدهيا»، وقد ضاق هؤلاء عن جوابهم حتى خرجوا إلى الالتزام...»[2].

والمقصود أن كلا المذهبين وقعا في ذلك الافتراض المناقض للضرورة العقلية[3]، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «وهؤلاء يقولون: القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح، وهذا هو أصل قول القدرية، وهو أصل قول الجهمية الجبرية، فالقدرية أخرجوا به أفعال الحيوان أن تكون مخلوقة لله، وقالوا: إن العبد قادر مختار، فترجع الفعل على الترك بلا مرجح.... ثم إن القدرية من المعتزلة وغيرهم بنوا على هذا أن الرب لم يكن يتكلم ولا يفعل، ثم خلق الكلام والمفعولات بغير سبب اقتضى الترجيح، وأما المثبتون للقدر، من الجهمية ونحوهم فخالفوهم في فعل العبد، وقالوا: إنه لا يترجح أحد مقدوريه على الآخر إلا بمرجح، ووافقوهم في فعل الله»[4].

أشار ابن تيميَّة في هذا النص إلى تناقض بعض الأشاعرة، إذ يُسلِّمون

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٢٧٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٥٢٥.

(٣) وقد سار على ذلك الافتراض نفسه الفيلسوف «بوريدان»، أحد فلاسفة القرون الوسطى في أوروبا في القرن العاشر، فقد كان يقول: لو وضعنا حمارًا على مسافة واحدة من الماء والعلف، وكان عطشه مساويًا لجوعه، لما استطاع أن يرجح جانباً على الآخر، ولذلك سمي دليله هذا بـ«دليل الحمار»، انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ٢٢٠.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ٩/ ١٦٥.

بضرورة افتقار القادر في ترجيحه للمقدور إلى مرجح، إذا كانوا بصدد مناقشة القدرية، وإذا كانوا في مقام مناظرة الفلاسفة يقررون ضرورة عدم افتقار القادر في ترجيحه للمقدور إلى مرجح[1].

وقد حاول «الرازي» إثبات عدم افتقار القادر في ترجيحه لأحد مقدوريه إلى سبب مرجح، من وجهين[2]:

الأول: أن الواحد من الناس إذا استوى في حقه إرادة الفعلين؛ كالهارب إذا عنَّ له طريقان متساويان في حقه، والجائع إذا قدم له رغيفان متساويان في حقه، فإنه يرجح أحدهما لا لمرجح.

الثاني: أن القادر إنما يفعل أحد المقدورين دون الآخر لإرادته له، والإرادة نفسها مرجحة لأحد المقدورين، وذلك صفة نفسية لها، والصفة لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علمًا والقدرة قدرة.

ولا ريب أن ما قام به الرازي مكابرة على الضرورة العقلية والنفسية[3]، ومناقضة لمفهوم الإرادة، فإن الإرادة التي لا تستند إلى سبب ليست إرادة حقيقية، بل هي اختيار آلي ناقص، وإلا فإن النَّفس قد فطرت «على ألا تتم أي اختيار دون أن تجد فيه تناسبًا معينًا بين الإجراء الذي تتخذه والهدف الذي تبلغه، فالإرادة بحسب تعريفها هي السعي وراء الغاية»[4].

ومما يؤكد استحالة ترجيح القادر أحد مقدوريه بلا سبب مرجح، تجدد إرادة الخالق سبحانه وارتباطها بالحكمة، فإن الله منزَّه عن أن يفعل بلا حكمة، وحول هذا المعنى يقول ابن تيميَّة ـ في سياق مناقشته المتكلِّمين ـ: «لا يجوز أيضًا أن تكون الإرادة تخصص مثلًا على مثل بلا مخصص، بل إنما يريد المريد أحد الشيئين دون الآخر لمعنى في المريد والمراد، لا بد أن يكون

---

(١) انظر: منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ١/٣٩٨.

(٢) انظر: المباحث المشرقية، الرازي، حيدر آباد، ١٣٤٣هـ، ١/ ٦٠٤، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٥/ ٢٤٧.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/ ٤٥٨.

(٤) دستور الأخلاق في القرآن، محمد دراز، ص١٨٧.

المريد إلى ذلك أميل، وأن يكون في المراد ما أوجب رجحان ذلك الميل، والقرآن والسُّنَّة تثبت القدر، وتقدير الأمور قبل أن يخلقها، وأن ذلك في كتاب، وهذا أصل عظيم يثبت العلم والإرادة لكل ما سيكون، ويزيل إشكالات كثيرة ضل بسببها طوائف في هذا المكان من مسائل العلم والإرادة»[1].

تأكيد ارتباط الإرادة الإنسانية ببواعثها النفسية الوجدانية:

الارتباط السببي بين الإرادة الإنسانية وبين الحالات الانفعالية كالحب والبغض، والحالات العقلية كالاعتقاد والتصور، يكشف لنا العلاقة بين الإرادة وبواعثها النفسية من الحب والبغض، فإنهما يساهمان في رسم صورة المراد ودفع النَّفس انفعاليًّا إلى العمل على تحقيقه أو منع النَّفس من العمل على تحقيقه.

فالإرادة تعبر عن البواعث النفسية من الحب والبغض، إذ يمتنع تحرك الإرادة نحو شيء لا للرغبة ولا للرهبة، «فإنه ما من عبد مريد محب إلا وهو يطلب حصول شيء ويخاف فواته»[2].

ففاعلية الإرادة متوقفة على بواعثها ودوافعها الانفعالية، وهما الحب والبغض، سواءٌ أكانا متعلقين بمحسوسين أم بمعنويين، خلافًا لنظرية الفيلسوف «كانت» الخلقية، «نظرية الواجب الخلقي»، التي عزلت تأثير الدوافع الحسية عن الإرادة، فأطلق على تلك الإرادة المجردة من بواعثها الحسية «الاستقلال الذاتي»، والمراد به استقلال الإرادة عن الدوافع الحسية، ولذلك فإنه «يوجب على الفرد تنظيم سلوكه، وفقًا لقانون كلي يفرضه على نفسه بإرادته العاقلة، بمعزل عن الدوافع الحسية أو النفعية»[3]، إنه لا وجود لاستقلال الإرادة الذاتي في أدبيات ابن تيميَّة المعرفية، ونظريته الخلقية ـ كما ستأتي الإشارة إليه

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/ ٣٠٥ ـ ٣٠٦.
(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٦٨.
(٣) المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ٧٤.

إن شاء الله ـ بل إن نسقه التفسيري للإرادة النفسية أكثر انفتاحًا من نسق الفيلسوف «كانت»، بسبب تجاهله للدوافع الحسية.

ربط ابن تيميَّة البواعث النفسية بنظرية قوى النفس، وجعل لها فاعلية تصدر عنها الحركات الإرادية للإنسان، إذ يرى «أن قوى الأفعال في النَّفس إما جذب وإما دفع، فالقوة الجاذبة الجالبة للملائم هي الشهوة، وجنسها من المحبة والإرادة ونحو ذلك، والقوة الدافعة المانعة للمنافي هي الغضب، وجنسها من البغض والكراهة»[1].

فالحب ونقيضه من أعظم البواعث النفسية المنتجة للإرادة، بل إن الحب ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ «مبدأ جميع الحركات الإرادية، ولا بد لكل حي من حب وبغض»[2]، وكما أن الحب مبدأ الإرادة فإن الإرادة تستلزم الحب، فـ«كل فاعل بالإرادة، فإرادته تستلزم محبة عامة لأجلها فعل»[3]، ولذلك فإن «المحبة التامة لله ورسوله تستلزم وجود محبوباته»[4]، كما جاء في الحديث: «**من أحب لله، وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله فقد استكمل الإيمان**»[5].

ويؤكد ضرورة الباعث النفسي من الحب ونقيضه في كل حركة إرادية قائلًا: «هذا الحب والإحساس الذي خلقه الله في النفوس هو الأصل في كل حسن وقبح، وكل حمدٍ وذم، فإنه لولا الإحساس الذي يعتد به في حب حبيب وبغض بغيض، لما وجدت حركة إرادية أصلًا تحرك شيئًا من الحيوان باختياره، ولما كان أمر ونهي وثواب وعقاب، فإن الثواب إنما هو بما تحبه النفوس وتتنعم به، والعقاب إنما بما هو تكره النفوس وتتعذب به، وذلك إنما يكون بعد الإحساس، فالإحساس والحب والبغض هو أصل ما يوجد في الدنيا والآخرة من أمور الحي، وبه حَسُنَ الأمر والنهي والوعد والوعيد»[6].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٥/ ٤٣٠.
(٢) المصدر نفسه ١٠/ ٧٤٥.
(٣) النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٣٧٢.
(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٧٥٤.
(٥) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٤٦٨١)، وصححه الألباني في السلسلة برقم (٣٨٠).
(٦) جامع المسائل، ابن تيميَّة، المجموعة الخامسة، ١٩٨٠ ـ ١٩٩٠م.

فالحب والبغض من الفطر النفسية الانفعالية الباعثة للحركات الإرادية، والمسوِّغة للنفس البشرية الأوامر والنواهي التكليفية، وما ترتب عليها من الثواب والعقاب، إذ لولا الحب والبغض، لما عرفت النَّفس معنى الثواب والعقاب.

وهما ملازمان للشُّعور النفسي، فكما أن النَّفس لا يمكن أن تتجرَّد عن شعورها، فكذلك الشُّعور يستحيل أن يتجرَّد عن الحب والبغض الانفعاليين، وهذا بعينه ما قرره ابن تيميَّة في نقاشه الصوفية، الذين يجعلون الحب والخوف من مقامات العامة، ومشاهدة القدر والفناء والتجرُّد عن انفعال الحب والخوف من مقامات الخاصة، إذ يقول: «أما الحقيقة فإن الحي لا يتصور أن لا يكون حساسًا محبًّا لما يلائمه، مبغضًا لما ينافره، ومن قال: إن الحي يستوي عنده جميع المقدورات فهو أحد رجلين: إما أنه لا يتصور ما يقول، بل هو جاهل، وإما إنه مكابر معاند، ولو قُدِّر أن الإنسان حصل له حال أزال عقله ـ سواء سمي اصطلامًا أو محوًا أو فناء أو غشيًا أو ضعفًا ـ فهذا لم يسقط إحساس نفسه بالكُلِّيَّة، بل له إحساس بما يلائمه وما ينافره، وإن سقط إحساسه ببعض الأشياء فإنه لم يسقط بجميعها»[1].

وكما أن البواعث النفسية من الحب والبغض أصل للإرادة، فكذلك الشُّعور أو التصور أصل للحب والبغض، فإن «المقصود المحبوب أو المكروه المبغض لا يتصور حبه ولا بغضه إلا بعد نوع من الشُّعور به»[2].

فالحالات الانفعالية من الحب والبغض مترتبة على شعور النَّفس بملائمة الشيء أو منافاته، وذلك الشُّعور يُفضي إلى اعتقاد كمال الشيء أو نقصانه، ثم تحدث الإرادة الإيجابية بفعل الشيء، أو السالبة بعدم الفعل، ولذلك يقرر ابن تيميَّة أصل الحب والبغض قائلًا: «هو شعور النَّفس بالوجود والعدم والملائمة والمنافرة، فإذا شعرت بثبوت ذات الشيء أو صفاته، اعتقدت ثبوته وصدقت

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٢٤٢.

(٢) المصدر نفسه ٢٠/ ١٣٠.

بذلك، ثم إن كانت صفات كمال اعتقدت إجلاله وإكرامه، صدقت ومدحته وأثنت عليه، وإذا شعرت بانتفائه أو انتفاء صفات الكمال عنه اعتقد انتفاء ذلك...»[1].

فالنفس «إذا شعرت بما يلائمها أحبته وأرادته، وإن شعرت بما ينافيها أبغضته وكرهته، وإن لم تشعر بواحد منهما، أو شعرت بما ليس بملائم ولا منافٍ فلا محبة ولا بغضة... ثم يتبع الحب للشخص أو العمل الصلاة عليه والثناء عليه، كما يتبع البغض اللعنة له والطعن عليه، وما لم يكن محبوبًا ولا مبغضًا لا يتبعه ثناء ولا دعاء ولا طعن ولا لعن»[2].

فالملائمة بين الشيئين توجب المحبة و«التفاعل الإيجابي بينهما»، كما أن المنافاة تقتضي الكره و«التفاعل السلبي بينهما»، ومن تلك الملائمة المشابهة بينهما، التي تورث نوع محبة، فإن «الله تعالى جبل بني آدم بل سائر المخلوقات على التفاعل بين الشيئين المتشابهين، وكلما كانت المشابهة أكثر كان التفاعل في الأخلاق والصفات أتم»[3]، بهذا الوجه التحليلي النفسي أكد ابن تيميَّة حرمة التشبه بغير المسلمين وأظهر مفاسدها[4].

خلاصة تركيب المعادلة النفسية:

تَحَصَّل مما سبق تقريره في شرح مفاهيم «اللَّذَّة» و«الألم» و«الإرادة» تمام المعادلة النفسية المعرفية، المُكوَّنة من المفاهيم الفطرية الأَوَّليَّة التي أراد تقريرها ابن تيميَّة.

فهي تبدأ بالشُّعور بالشيء ـ وهو مبدأ المعارف كلها وقد مضى شرحه ـ الذي يُولِّد صورة الشيء في الذهن والحكم عليه والاعتقاد به، ثم بعد الشُّعور والتصور والحكم والاعتقاد ـ وتلك الثلاثة المفاهيم يشملها وصف «العلم» ـ

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٣٩.

(٢) المصدر نفسه ٢/ ٤٠.

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيميَّة، ص٤٨٧.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص٤٨٧ ـ ٤٩٠.

يَحدُث للنَّفْس تَفَاعلٌ مع الشَّيء المشعور به المعلوم، من خلال محبته أو بغضه، ثم تنتج بعد ذلك الإرادة الفاعلة الإيجابية أو السَّالبة، يتوصل بها إلى إدراك الشيء ونيله، ثم الالتذاذ أو التألم به.

تلك هي خلاصة المعادلة النفسية المعرفية التي شرحها ابن تيميَّة في مواطن متفرقة من تراثه، وأبرزتُها، وألَّفتُ بين عناصرها، في سياق هذا المبحث، إذ كانت مبعثرة في تضاعيف مؤلَّفاته، وأصرح نص وجدته له، يشير فيه إلى تلك المعادلة النفسية بصورة أكثر وضوحًا، قوله: «من الأمور المعلومة بالفطرة البديهية الضرورية أن الإنسان إذا عمل عملًا بإرادته يجد من نفسه أنه يكون شاعرًا بما يريد أن يفعله، وأنه مع الشُّعور لا بد أن يكون مريدًا، ولا بد مع هذين أن يكون قادرًا عليه، ويجد من نفسه أن إحساسه وشعوره يقتضي إرادة الفعل ومحبته، وأن له شعورًا بما يفعله لأجله، وشعورًا بالحب والإرادة التي في نفسه لذلك المطلوب، وشعورًا بالفعل الذي يتوصل به إليه، فهذه أربع حقائق: مراد مطلوب، وإرادة في النَّفس له، وفعل موصل إليه، وإرادة لذلك الفعل، كالطعام مثلًا.

والشُّعور يتعلق بهذه الأربعة، فإنه إذا أخبر بالطعام وهو جائع أحس من نفسه بشهوته ومحبته، فأراد أكله، ومقصوده بذلك وجود لذة الأكل، ودفع ألم الجوع...»[(١)].

فالشُّعُور ـ كما في نص ابن تيميَّة السابق ـ مبتدأ العمل الإرادي، تترتب عليه المحبة والإرادة، وفعل الشيء المراد ونيله، وإدراك لذته أو ألمه، لكن ابن تيميَّة أضاف عنصرًا جديدًا خارج وظائف النفس، ألا وهو مفهوم القدرة، وستأتي الإشارة إليه لاحقًا إن شاء الله.

ويمكن حكاية تلك المعادلة النفسية بصورة أكثر تجريدية مرتبة على النحو التالي:

الشُّعور + العلم «التصور والحكم والاعتقاد» + المحبة أو البغض + الإرادة + النيل أو الإدراك = اللَّذَّة أو الألم.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٥١١.

وحقيقة تلك المعادلة هي تضافر حالات النَّفس الشُّعورية من الحالات «الانفعالية» و«العقلية» و«الفاعلة»، لإنتاج مشاعر فطرية مؤثرة في حياة الإنسان، مثل: «اللَّذَّة» و«الأَلَم»، و«الإرادة»، و«الحب» و«البغض».

وقد اختصر تلك المعادلة في موضع آخر، قائلًا: «الشَّهوة والإرادة والمحبة والطلب، ونحو ذلك من الأسماء المتقاربة، إذا تعقبها الذَّوق والوجد والإدراك والوصول والنيل والإصابة، ونحو ذلك من الأسماء المتقاربة، تعقب ذلك النعمة والسرور واللَّذَّة والطيب، ونحو ذلك من الأسماء المتقاربة»[١].

الإرادة في الحكم الوجودي والحكم الخلقي:

يُفرِّق ابن تيميَّة - في سياق تحليله الإرادة - بين إرادة الفعل في المستقبل وهي العزم، وبين إرادته في الحال وهي القصد، ولا يمكن للإرادة أن تنتج فعلًا إلا إذا كانت قصدًا للفعل في الحال، تتجدد بتجدد الفعل، وأما مجرد العزم إلى الفعل في المستقبل لا ينتج شيئًا، بل هو سلبي الأثر ما لم تقترن به إرادة القصد.

فالإرادة الفاعلة ليست مجرد العزم على الفعل في المستقبل، بل هي عزم وقصد للفعل في الحال، وإلا فإنه قد يعزم على الفعل في المستقبل من لا يفعل منه شيئًا في الحال، «فليس كل من عزم على شيء عزمًا جازمًا قبل القدرة عليه وعدم الصوارف عن الفعل، تبقى تلك الإرادة عند القدرة المقارنة للصوارف»[٢].

ولذلك يقول في سياق إبطال رأي المتكلِّمين في صفة الإرادة الإلٰهية، حيث جعلوها قديمة أزلية لا مراد لها، ثم حدث مرادها من غير تَحوُّلٍ ولا تَجَدُّدٍ في الإرادة: «هذا معلوم الفساد ببديهة العقل، فإن الفاعل إذا أراد أن يفعل، فالمتقدم كان عزمًا على الفعل، وقصدًا له في الزمن المستقبل، لم يكن

---

(١) الاستقامة، ابن تيميَّة، ص٤١٨.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٧٣٤.

إرادة للفعل في الحال، بل إذا فعل فلا بد من إرادة الفعل في الحال، ولهذا يقال: الماضي عزم، والمقارن قصد، فوجود الفعل بمجرد عزم من غير أن يتجدد قصد من الفاعل ممتنع، فكان حصول المخلوقات بهذه الإرادة ممتنعًا لو قدر إمكان حدوث الحوادث بلا سبب...»[(١)].

وإذا كان هناك فرق بين الإرادة المستقبلية والإرادة الحالية من جهة الحكم الواقعي الوجودي، فكذلك هناك فرق بين الإرادة الجازمة والإرادة غير الجازمة من جهة الحكم الخلقي، ولذلك تجاوز الله عن الخطرات والوساوس الشريرة التي يحدِّث بها الإنسان نفسه، ما لم تتحول إلى إرادة جازمة توجب أن يفعل المريد ما يقدر عليه من المراد، فإن «ما يكون من الشيطان إذا لم يقدر الإنسان على دفعه لا يأثم به... وكذلك ما يحدِّث به الإنسان نفسه من الشر قد تجاوز الله عنه حتى يتكلم به أو يعمل به وإن كان من الشيطان، ففي «الصحيحين» عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلَّم به**»[(٢)]. وفي «الصحيحين» من غير وجه عن أبي هريرة وابن عباس أن النبي ﷺ ذكر أنه «**إذا همَّ العبد بحسنة كتبت به حسنة، فإن عملها كتبت له عشر حسنات، وإذا همَّ بسيئة فلا تكتبوها عليه، فإن عملها فاكتبوها سيئة، وإن تركها فاكتبوها له حسنة فإنه إن تركها من جرَّائي...**»[(٣)]»[(٤)].

فالحكم الخلقي والمُساءلة الخلقية والدِّينية، تترتب على الإرادة الجازمة الموجبة للفعل، التي تُقصَد في الحال لا في المستقبل، حتى ولو لم ينتج عنها فعل لموانع منعت القدرة عليه، فإن «الحريص على السيئات الجازم بإرادة فعلها، إذا لم يمنعه إلا مجرد العجز، فهذا يعاقب على ذلك عقوبة الفاعل... لما في الحديث الصحيح: «**إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار**، قيل: هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: **إنه كان حريصًا على قتل**

---

(١) المصدر السابق ١٦/٤٥٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٥٢٦٩)، ومسلم في صحيحه برقم (٢٠١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٦٤٩١) و(٧٥٠١)، ومسلم في صحيحه برقم (٢٠١) و(٢٠٤).

(٤) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٥٢ ـ ٥٥٣.

صاحبه...»[1]»[2].

ولهذا وقع الفرق بين هَمِّ يوسف عليه السلام، وهمِّ امرأة العزيز، كما قال الإمام أحمد: «الهَمُّ همَّان، هَمُّ خطرات، وهَمُّ إصرار، فهمُّ الخطرات يكون من القادر، فإنه لو كان هَمُّه إصرارًا جازمًا وهو قادر لوقع الفعل، ومن هذا الباب «هَمُّ يوسف»... وأما هَمُّ المرأة التي راودته، فقد قيل: إنه كان هَمَّ إصرار؛ لأنها فعلت مقدورها»[3].

وبذلك ندرك الفرق بين الإرادة الجازمة التي تترتب عليها المساءلة الخلقية والدينية، وبين الرغبة والشهوة وإن كانتا من جنس الإرادة، فالإنسان قد يرغب فيما لا يمكنه عادة نيله، وقد يشتهي ما لا يريده، ولهذا كانت إرادة المعاصي مما يؤخذ عليها دون شهوتها، يقرر ذلك ابن تيميَّة في شرحه حديث: «**إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنى أدرك ذلك لا محالة، فزنى العينين النظر، وزنى اللسان النطق، والنفس تمنى وتشتهي، والفرج يصدق ذلك أو يكذبه**»[4].

إذ يقول شارحًا قوله: «والنفس تمنى وتشتهي»، وفي رواية مسلم «**والقلب يهوي ويتمنى**»: «أي يتمنى الوطء ويشتهيه ولم يقل «يريد»، ومجرد الشهوة والتمني ليس إرادة جازمة، ولا يستلزم وجود الفعل: فلا يعاقب على ذلك، وإنما يعاقب إذا أراد إرادة جازمة مع القدرة والإرادة الجازمة التي يصدقها الفرج»[5].

وإذا أَمْعَنَّا النظر في علاقة الإرادة بالمراد، تبيَّن لنا حقيقة الإرادة، وأنها لا تتعلق إلا بمعدوم يراد فعله، فإنه يمتنع أن يراد فعل شيء إلا إذا كان

---

(١) أخرجه النسائي في سننه، كتاب تحريم الدم، باب تحريم القتل، برقم (٤١١٦)، وابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما، برقم (٣٩٦٤) .

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٧٤٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٦٢٤٣) و(٦٦١٢)، ومسلم في صحيحه ٤/ ٢٠٤٦ رقم (٢٩٥٧).

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٧٤٢.

معدومًا، وإلا فالموجود لا يراد فعله؛ لأنه موجود، ولذلك يقول «الجرجاني» في سياق تعريفه الإرادة: «وفي الحقيقة هي ما لا يتعلق دائمًا إلا بالمعدوم، فإنها صفة تخصص أمر، إما لحصوله ووجوده، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]»[١].

وقد تَعلَّقَ بهذا المعنى منكرو محبة العبد ربه وإرادته لخالقه، حيث دخلت عليهم الشبهة من هذا الباب؛ لأنه إذا كانت الإرادة لا تتعلق إلا بمعدوم فكيف تتعلق بالموجود القديم؟ ولذلك «قالوا: ومن المعلوم بالاضطرار للعقلاء إذا قالوا: هذا الأمر حصل بالإرادة أن يكون محدثًا كائنًا بعد أن لم يكن»[٢]، وتجاه هذه الشبهة يقسم ابن تيميَّة الإرادة إلى قسمين:

الأول: إرادة الفعل وهذه لا تتعلق إلا بمعدوم.

والثاني: إرادة الغاية وهذه تتعلق بالمعدوم والموجود الممكن والقديم، وهذه الإرادة هي أصل الإرادة الأولى إرادة الفعل، فالعبد يريد الله بمعنى يحبه ويجعله غايته.

وفي هذا يقول مناقشًا تلك الشبهة التي أوردها بعض المتكلِّمين: «هذا الذي قالوه صحيح، لكن هنا نوعان:

أحدهما: إرادة أن يفعل الشيء ويكون، فهذه لا تكون إلا مع حدوثه.

والثانية: التي تتعلق بالموجود، والباقي والقديم، وإرادة الفعل تابعة لهذه، فإنه لولا أن تكون الإرادة متعلقة بنفس الشيء الموجود، امتنع أن يراد إيجاده، فإن من أراد أن يبني بيتًا ليسكنه، إنما مراده نفس البيت لسكناه والانتفاع، وإنما البناء وسيلة إلى ذلك، لولا إرادة الغاية المقصودة بالذات لم ترد الوسيلة، وإذا بناه فهو مريد له بعد البناء، ولهذا يكره خرابه وزواله... فمن أراد إحداث أمر وفعله، كانت إرادة فعله لغاية مقصودة بعد الفعل هي

---

(١) التعريفات، الجرجاني، ص١٦.

(٢) النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٣٧٠.

العلة الغائبة...»[1].

ويخلص إلى القول بأن: «ما شاء الله وجوده فهو يريد إحداثه وبقاءه ما دام باقيًا، وأما الإرادة والمحبة المتعلقة بالقديم فليست إرادة فعل فيه، بل هي محبة ذاته، وكل إرادة ومحبة، فلا بد أن تنتهي إلى محبوب لذاته»[2].

توظيف مفهوم الإرادة معرفيًّا:

الإرادة من الظواهر النفسية الفاعلة التي تتطلب الفعل ـ كما قد سبق بيانه ـ لكنها غير كافية في تحقيق الفعل، ما لم تعضدها ظروف خارجة عن وظائف النفس، وهي القوة الجسمية التامة القادرة على تجاوز العوائق المادية، إن كان هناك عوائق في تحقيق الفعل، فالإرادة لا فاعلية لها ما لم تتحول إلى واقع وجودي أو سلوكي، وهذا مشروط بالقدرة التامة.

وهذا يتطلب منا التذكير بالمعادلة النفسية السابقة التي تبتدئ بالشُّعور النفسي الأوَّلي، ثم العلم الذي يعني التصور والحكم والاعتقاد، ثم الحب أو البغض، ثم الإرادة، ثم تحقيق المراد بنيله وإدراكه، وهذا هو الذي يشترط له الإرادة الجازمة والقدرة التامة، ثم حصول الالتذاذ أو التألم به.

فعنصر القدرة وإن لم يكن عنصرًا نفسيًّا، بل هو عنصر مادي لا شأن له في التحليل النفسي، إلا أن وجوده ضروري لفاعلية الإنسان، ولإتمام معادلته النفسية، فكما أنه لا إرادة إلا بعد محبة أو بغض، ولا محبة أو بغض إلا بعد علم وشعور، فكذلك يستحيل تحقق المراد إلا بعد الإرادة الجازمة والقدرة التامة، فالإرادة شرط نفسي ذاتي، والقدرة شرط عضوي موضوعي.

وظَّف ابن تيميَّة مفهوم الإرادة توظيفًا معرفيًّا، واعتمد عليه في تقريره ونقده العلميين، أَبْرَزَهُ في صورة قواعد منهجية، أهمُّها ما يلي:

* **القاعدة الأولى**: تضافر الإرادة الجازمة والقدرة التامة شرط في الحكم الوجودي والديني الخلقي.

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر نفسه ١/ ٣٧٢.

إن معيار معرفة الإرادة الجازمة هو حتمية وقوع الفعل معها، بشرط حصول القدرة التامة، وإذا لم يقع الفعل المراد مع وجود القدرة التامة فليست الإرادة جازمة جزمًا تامًّا[١]، فتعاضد الإرادة الجازمة مع القدرة التامة شرط الحكم الوجودي للشيء، والحكم الخلقي الديني عليه.

أما في الحكم الوجودي فقد صرح بأنه: «متى حصلت القدرة التامة والإرادة الجازمة وجب وجود المقدور، وحيث لا يجب فإنما هو لنقص القدرة أو لعدم الإرادة التامة»[٢]، وفي موضع آخر يقول: «الفاعل لا بد أن يريد الفعل إرادة جازمة وأن يكون قادرًا عليه، وإذا وجد ذلك في حقه وجب وجود الفعل»[٣].

ومن فرّق بين هذين الشرطين واقتصر على واحد منهما فقد وقع في التصور والتصديق الخاطئين، كأن يقول: «القدرة التامة بدون الإرادة الجازمة مستلزمة لوجود المراد المقدور، موجِبة لحصول المقدور»[٤]، أو كمن يقول: «إن مجرد إرادة الممكنات بدون القدرة موجب وجودها»[٥].

ومن جنس تلك الأخطاء ما قرره بعض المتفلسفة من أن «مجرد علم الله بالمخلوقات موجب لوجودها»[٦]، فجعلوا علة وجود المخلوقات هو علم الله دون إرادته، وهذا باطل لأنه «إذا قدر أن الفاعل عالم، لزم أن يكون الفعل إراديًّا؛ لأن الفعل الإرادي مستلزم للعلم، وغير الإرادي مستلزم لنفيه، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم، وإذا ثبت الملزوم ثبت اللازم... وهذا بيِّن، إذ كان كل فعل بالإرادة فمعه العلم، وكل فعل ليس بإرادة فلا علم معه، فينعكس كل منهما عكس النقيض.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٧٢٢.
(٢) المصدر نفسه ١٦/ ٤٥٩.
(٣) المصدر نفسه ٨/ ٤٤١.
(٤) المصدر نفسه ٧/ ٥٣٥.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٦) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فيقال: كل ما ليس معه علم فليس معه إرادة، وكل ما معه علم فمعه إرادة... وهذا يدل على فساد قول من أثبت العلم ونفى الإرادة، وهم بعض الفلاسفة وبعض المعتزلة»[1].

نعم؛ لا يستلزم من علم الحي إرادة وقدرة، إذ «ليس كل معلوم مرادًا محبوبًا ولا مقدورًا»[2] إلا إذا حقق هذا الحي فعلًا وجوديًّا، عندها يستلزم من علمه بفعله الإرادي إرادته وقدرته، وقصارى القول: أنه «لا بد من العلم والقدرة والإرادة في وجود المقدور المراد»[3].

ومعادلة الإرادة الجازمة مع القدرة التامة دالة على وجه معجزة القرآن الكريم، فإن امتناع مشركي العرب الحريصين على معارضة القرآن عن معارضته بعد تحدِّيه لهم دليل على عجزهم؛ «لأن الإرادة الجازمة لا يتخلَّف عنها الفعل مع القدرة، ومعلوم أن إرادتهم كانت من أشد الإرادات على تكذيبه وإبطال حجته، وأنهم كانوا أحرص الناس على ذلك، حتى قالوا فيه ما يعلم أنه باطل بأدنى نظر...»[4].

ومن طريق تلك المعادلة يمكن حل الإشكال العقدي المتنازع في الجواب عنه، الذي صيغ في السؤال التالي: هل يجب أن تكون القدرة مقارنة للفعل؟ أو يجب أن تكون متقدمة عليه؟

فالجهمية تنفي قدرة للعبد، سواءً أكانت مقارنة للفعل أم متقدمة عليه، والمعتزلة أنكرت أن تكون القدرة مقارنة للفعل، وزعموا أن القدرة لا تكون إلا قبل الفعل، وأما الأشاعرة فناقضوا المعتزلة بأن أنكروا أن تكون قبل الفعل وأثبتوا القدرة للفعل[5]، لكن أهل السُّنَّة ميَّزوا بين قدرتين، قدرة شرعية هي

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٧/ ٥٣٥ ـ ٥٣٦.

(٣) المصدر نفسه ٧/ ٥٣٥.

(٤) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٧١٣.

(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص٣٩٨، الفَرْق بين الفِرَق، البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد صبيح، ص٢١١ ـ ١١٦.

مناط الأمر والنهي الشرعيين، فهذه لا يجب أن تقارن الفعل، بل قد تكون قبله متقدمة عليه، وقدرة كونية بها مع الإرادة الجازمة يتحقيق وجود الفعل، وهذه لا بد أن تقارن الفعل[1].

وأما ما يتعلَّق بالحكم الديني الخلقي فقد صرح ابن تيميَّة ـ في سياق نقد رأي الجهمية في الإيمان ـ بأن العلم والتصديق بالشيء مع القدرة على العمل بموجبه لا يستلزم وجود الإيمان، بل لا بد من الإرادة الجازمة، ويُعلِّل ذلك بقوله: «لأن الإرادة مع القدرة مستلزمة للمراد، وليس العلم بالحق والتصديق به مع القدرة على العمل بموجب ذلك العمل، بل لا بد مع ذلك من إرادة الحق والحب له»[2].

فالإيمان فاعلية نفسية، وحركة ملازمة لهذه الفاعلية، أما تفسيره بأنه انفعال أو تعقل لا فاعلية ولا حركة ولا عمل له، فهو تفسير مبتسر، لا حقيقة له، لا من جهة الضرورة النفسية، ولا من جهة الضرورة الشرعية، ولذلك «فإن الجهمية ظنوا أن مجرد علم القلب وتصديقه هو الإيمان، وأن من دلَّ الشرع على أنه ليس بمؤمن فإن ذلك يدل على عدم علم قلبه، وهذا من أعظم الجهل شرعًا وعقلًا، وحقيقته التسوية بين المؤمن والكافر... فإنه من المعلوم أن الإنسان يكون عالمًا بالحق ويبغضه لغرض آخر، فليس كل مستكبر عن الحق يكون غير عالم به، وحينئذ فالإيمان لا بد فيه من تصديق القلب وعمله وهذا معنى قول السلف: الإيمان قول وعمل»[3].

إن الضرورة النفسية والشرعية قاضية باستحالة أن تقر النَّفس إقرارًا تامًّا بأن محمدًا رسول الله، وتحبه محبة تامة، ثم لا تتكلَّم بالشهادتين مع قدرتها على ذلك[4]، «فلا يجوز أن يدعي أنه يكون في القلب إيمان ينافي الكفر بدون أمور ظاهرة لا قول ولا عمل. . . وذلك لأن القلب إذا تحقق ما فيه أَثَّر في

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٨/ ٤٤١.

(٢) المصدر السابق ٧/ ٥٣٥.

(٣) المصدر نفسه ١٠/ ٢٧٢.

(٤) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الظاهر ضرورة، لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالإرادة الجازمة للفعل مع القدرة التامة توجب وقوع المقدور...»[1].

والمقصود أن مصادمة تلك المعادلة النفسية الواقعية الضرورية، سبب في ضلالات وأوهام معرفية على المستوى الوجودي والخلقي الديني، فإن «قول من جعل مجرد العلم والتصديق في العبد هو الإيمان، وأنه موجب لأعمال القلب، فإذا انتفت دلَّ على انتفاء العلم، بمنزلة من يقول: مجرد علم الله بنظام العالم موجب لوجوده بدون وجود إرادة منه، وهو شبيه بقول المتفلسفة: إن سعادة النَّفس في مجرد أن تعلم الحقائق ولم يقرنوا ذلك بحب الله تعالى وعبادته التي لا تتم السعادة إلا بها، وهو نظير من يقول: كمال الجسم أو النَّفس في الحب من غير اقتران الحركة الإرادية به، ومن يقول: اللَّذَّة في مجرد الإدراك والشُّعور، وهذا غلط باتفاق العقلاء»[2].

وكل هذه الأغاليط التصورية عارضت ضرورة تلك المعادلة، إما بإقصاء نتيجتها الضرورية، وهو العمل، وإما بإقصاء أحد طرفيها، وهي الإرادة الجازمة التي تتطلب العمل.

وإذا كانت الإرادة الجازمة تستلزم العلم، كما هو واضح في المعادلة النفسية السابقة، فكذلك الإيمان ثمرة الإرادة الجازمة والقدرة التامة، وكما أن العلم شرط في الإرادة فكذلك «من شرط الإيمان وجود العلم التام»[3]، وبناء على ذلك فإنه لا يحكم بالكفر على من جهل بعض أسماء الله وصفاته، إذا كان مقرًّا بما جاء به الرسول ﷺ ولم يبلغه حجة في ذلك[4]، مثل الرجل الذي أمر أهله بتحريقه ثم تذريته، مع شكه في قدرة الله عليه[5].

وتتفرع عن هذه القاعدة، قاعدة أخرى، **وهي:**

---

(١) المصدر نفسه ٧/ ٦٤٥.

(٢) المصدر نفسه ٧/ ٥٣٦.

(٣) المصدر، نفسه ٧/ ٥٣٨.

(٤) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٥) حديث الذي شَكَّكَ في قدرة الله عليه، أخرجه البخاري، برقم (٣٤٧٨) ومسلم، برقم (٢٧٥٦).

* **القاعدة الثانية**: المريد الجازم في إرادته بمنزلة الفاعل التام في الرؤية الشرعية.

إذا فعل العبد ما يقدر عليه بإرادة جازمة «كان في الشرع بمنزلة الفاعل التام، له ثواب الفاعل التام، وعقاب الفاعل التام الذي فعل جميع الفعل المراد»[1].

وضرب ابن تيميَّة على ذلك أمثلة شرعية[2]، منها ثواب وعقاب الأفعال المتولِّدة، كالداعي إلى هدي أو إلى ضلاله، أو كالذي سنَّ سُنَّة حسنة أو سُنَّة سيئة، ويدل عليه جملة من النصوص، منها قوله ﷺ: «**من سَنَّ سُنَّة حسنة كان له أجرها، وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، من غير أن ينقص من أجورهم شيء**»[3] فـ«الداعي إلى الهدى والضلالة لما كانت إرادته جازمة كاملة في هدي الأتباع وضلالهم، وأتى من الإعانة على ذلك بما يقدر عليه كان بمنزلة العامل الكامل....»[4].

وبهذه القاعدة يمكن معرفة الحق في مسائل، **منها**:

ـ **المسألة الأولى**: هل تصح توبة العاجز عن الفعل؟

جماهير العلماء من أهل السُّنَّة وغيرهم على تصحيح توبة العاجز عن الفعل؛ كتوبة المجبوب عن الزنا، وتوبة الأقطع عن السرقة، ونحوه من العجز؛ لأن «الإرادة الجازمة مع القدرة تجرى مجرى الفاعل التام، فهذا العاجز إذا أتى بما يقدر عليه من مباعدة أسباب المعصية بقوله وعمله وهجرانها وتركها بقلبه، كالتائب القادر عليها سواء...»[5].

وقد «خالف في ذلك بعض القدرية، بناء على أن العاجز عن الفعل لا

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٧٢٢ ـ ٧٢٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٠/ ٧٣٥.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، برقم (١٠١٧)، والترمذي في الجامع، برقم (٢٦٧٥)، وغيرهما.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٧٢٤.

(٥) المصدر نفسه ١٠/٧٤٦.

يصح أن يثاب على تركه الفعل، بل يعاقب على تركه»[1]، لكن مقالتهم تلك تخالف تلك القاعدة الشرعية؛ لأن العجز عن القيام بالواجب، أو عدم القدرة على الوصول إلى المعرفة مع توفر الإرادة الخيرة الجازمة، لا يترتب عليه حكم خلقي أو ديني ملزم، فإن الإنسان إذا «كان عاجزًا عن إظهار الحق الذي يعلمه، فهذا يكون كمن عرف أن دين الإسلام حق وهو بين النصارى، فإذا فعل ما يقدر عليه من الحق لا يؤخذ بما عجز عنه، وهؤلاء كالنَّجَاشي»[2].

وكذلك الشأن في المتبع للمجتهد إن كان «عاجزًا عن معرفة الحق على التفصيل، وقد فعل ما يقدر عليه مثله من الاجتهاد في التقليد، فهذا لا يؤخذ إن أخطأ»[3].

ـ **المسألة الثانية**: مسألة فقهية، يمكن صياغتها في السؤال التالي: هل يقع طلاق من طلَّق في نفسه جازمًا به، لكنه لم يتكلم به؟ فجمهور العلماء على أنه لا يقع طلاقه؛ لأن حديث النَّفس ليس إرادة جازمة، ولهذا وقع العفو عنه، كما في حديث: «**إن الله يتجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تكن تعمل أو تتكلم**»[4].

فإنه لو كان طلاقه عن إرادة جازمة، ولم يكن عاجزًا عن التلفظ به، لتلفظ به وتكلم حتمًا ووجوبًا قدريًّا، «وأما إذا تخلف عنها ما يقدرعليها، فذلك المتخلف لا يكون مرادًا إرادة جازمة، بل هو الهمّ الذي وقع العفو عنه»[5].

ـ **المسألة الثالثة**: من لم يمتنع عن فعل محرم به، مع قدرته على الامتناع هل يكون مريدًا فاعلًا؟، بمعنى آخر: هل انتفاءً البغض والامتناع مع القدرة عليهما مستلزم للإرادة والفعل؟

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر نفسه ٧/ ٧١.

(٣) المصدر نفسه ٧/ ٧١ ـ ٧٢.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، برقم (٥٢٦٩) وأبو داود في سننه، برقم (٢٢٠٩).

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٧٦٥.

هذه المسألة تدور حول مسائل الإكراه، ولها صور، منها إكراه الإنسان على فعل الفاحشة به، أو إجباره على أكل طعام محرمٍ، أو إكراه الزوجة على الوطء في رمضان، أو إكراه الإنسان على الخروج في العساكر الظالمة، هل يكون المكره في تلك الصور وغيرها، مع قدرته على الامتناع بمثابة المريد الفاعل؟

يكون المكلَّف هنا بمنزلة المريد الفاعل، فيلحقه الإثم، والكفارة لمن تلزمه كالموطوءة في رمضان، وذلك بناء على أنه إذا «كانت إرادة الإنسان جازمة في الامتناع: فلا بد أن يفعل مقدوره، ومتى فعل مقدوره كان بمنزلة الممتنع الكامل الامتناع الذي لم يفعل به شيء، فإن الإرادة الجازمة المقترن بها كمال القدرة يجري صاحبها مجرى الفاعل التام في الثواب والعقاب»[1].

فالمكره في تلك الحالة، مريد فاعل، حتى ولو كان مبغضًا لما فُعل به؛ لأن بغضه لم يكن بغضًا تامًّا يقترن به فعل المقدور من الدفع، بل كان بغضًا ناقصًا وكراهية قاصرة، يمكن أن تجامع الإرادة ولا تنافيها، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «. . . من لم يبغض ولم يمتنع عن فعل المحرَّم به ـ مع قدرته على الامتناع ـ فإنه يكون مريدًا فاعلًا، ولهذا يقال: إنه مطاوع، وإن كان قد يجتمع في قلبه البغض لذلك والإرادة باعتبارين، كما يجتمع في قلب المكره على الشيء إرادة فعل المكره عليه، وكراهية ذلك باعتبارين.

فمن أجبر على طعام محرم يقدر على الامتناع منه فلم يفعل، أو فعل به فاحشة يقدر على الامتناع منها فلم يفعل، كانت معصيته بترك ما وجب عليه من الكراهة والامتناع، وبفعل ما نهى عن الإرادة والمطاوعة، ولا يكون غير مريد ولا فاعل إلا إذا كان كارهًا تام الكراهة، وذلك يوجب فعل المقدور عليه من الامتناع»[2].

فأصل الإشكال الكامن في ذهن من نازع في هذه المسائل وغيرها من

---

(١) الاستقامة، ابن تيميَّة، ص٥٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص٥٢٣.

مسائل الاعتقاد، كحقيقة الإيمان مثلًا، هو أنهم تصوروا وجود إرادة جازمة خالية عن فعل أو قول، وهذا ممتنع بالضرورة النفسية والواقعية، «فإن المراد إن كان مقدورًا مع الإرادة الجازمة وجب وجوده، وإن كان ممتنعًا فلا بد مع الإرادة الجازمة من فعل بعض مقدماته، وحيث لم يوجد فعل أصلًا، فهو همٌّ وحديث النَّفس، ليس إرادة جازمة»[1].

* **القاعدة الثالثة**: لا بد للإرادة من تعيين المراد.

جعل ابن تيميَّة تلك القضية البدهية مقدمة على إثبات افتقار الإنسان إلى الإلٰه المعبود سبحانه، وقد صاغ الدليل المركب من تلك المقدمة البدهية صياغة عقلية، إذ يقول: «كل إنسان لا بد له من العمل بإرادته، ولا بد للإرادة من مراد، والشيء إما أن يراد لنفسه، وإما أن يراد لغيره، وما أريد لغيره، فذلك الغير إما أن يكون مرادًا لنفسه، وإما أن يكون مرادًا لغيره، والتسلسل في العلل ممتنع بالضرورة، واتفاق العقلاء، سواء كانت العلة فاعلة أو غائبة، فلا بد أن ينتهي الأمر إلى مراد لنفسه، ولا يصلح أن يكون غير الله مرادًا مقصودًا لنفسه، كما لا يكون غيره موجودًا بنفسه، بل وحدانيته واجبة في كونه ربًّا خالقًا، وفي كونه إلهًا معبودًا»[2].

فالهدف الأعلى للإرادة الإنسانية الاتجاه الكامل نحو عبادة الله، وطلب تلك الإرادة، وذلك من أنبل الأهداف الفطرية القيمية، ذلك لأن معيار القيمة يدور حول الإرادة، «ولهذا قيل: العامة تقول: «قيمة كل امرئ ما يحسنه»، والعارفون يقولون: «قيمة كل امرئ ما يطلب»، وفي بعض الكتب المتقدمة: «إني لا أنظر إلى كلام الحكيم، وإنما أنظر إلى هِمَّته»»[3].

لكن قد يقع الغلط من بعض السالكين في تعيين المراد، كما وقع من بعض المتصوفة حينما جعلوا القَدَر مدار مرادهم، وهدف فنائهم، إذ «يفنون في القدر الذي ليس لهم فيه غرض»[4]، فيقعون بسبب ذلك في أغاليط كبرى،

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/٧٤٧.
(٢) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص١١٥.
(٣) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/ ٣٤ ـ ٣٥.
(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/٤٨٨.

مثل: ترك الإرادة الشرعية ومعارضتها بالإرادة القدرية[1].

* **القاعدة الرابعة**: من الممتنع أن يحب الإنسان غيره حبًّا جازمًا مع قدرته على مواصلته، ولا يحصل منه حركة ظاهرة إلى ذلك.

تتفق هذه القاعدة مع القاعدة الأولى، فإن المؤدَّى واحد في كليهما، وسبب ذلك أن الحب من أعظم البواعث النفسية الانفعالية المنتجة للإرادة، بل إن الإرادة مستلزمة للحب أو نقيضه كما أشارنا إليه سابقًا، وقد نص ابن تيميَّة على هذه القاعدة في سياق نقضه المفهوم الجهمي للإيمان، إذ يقول: «من الممتنع أن يكون قد حصل له الإقرار والحب والانقياد باطنًا، ولا يحصل ذلك في الظاهر، مع القدرة عليه، كما يمتنع وجود الإرادة الجازمة مع القدرة بدون وجود المراد... وبهذا يظهر خطأ جهم ومن اتبعه في زعمهم أن مجرد إيمان بدون الإيمان الظاهر ينفع في الآخرة، فإن هذا ممتنع، إذ لا يحصل الإيمان التام في القلب إلا ويحصل في الظاهر موجبه بحسب القدرة، فإن من الممتنع أن يحب الإنسان غيره حبًّا جازمًا، وهو قادر على مواصلته، ولا يحصل منه حركة ظاهرة إلى ذلك»[2].

فالضرورة النفسية والدينية قاضية بامتناع تلك الصورة الجهمية للإيمان؛ لأن «الحب التام مع القدرة يستلزم حركة البدن بالقول الظاهر والعمل الظاهر ضرورة... وإذا قام بالقلب التصديق به والمحبة له، لزم ضرورة أن يتحرك البدن بموجب ذلك، من الأقوال الظاهرة والأعمال الظاهرة، فما يظهر على البدن من الأقوال والأعمال هو موجب ما في القلب ولازمه ودليله ومعلوله...»[3]، فحركة الجسد وعمله نتيجة حتمية للإرادة والحب مع القدرة، «وأما عمل الحي بغير حب ولا إرادة أصلًا، فهذا ممتنع...»[4].

وبهذا يتبين بطلان ما فرضه بعض الفقهاء المُتأخرين وهو «أن الرجل إذا كان مقرًّا بوجوب الصلاة فدعي إليها وامتنع، واستتيب ثلاثًا مع تهديده

(١) انظر: المصدر نفسه ١٠/ ٤٨٨ ـ ٤٨٩.
(٢) المصدر السابق ٧/ ٥٥٣.
(٣) المصدر نفسه ٧/ ٥٤١.
(٤) المصدر نفسه ١٠/ ٦٣.

بالقتل، فلم يصلِّ حتى قتل، هل يموت كافرًا أو فاسقًا؟»[١]، فافتراض هذا السؤال لا يتناسب مع الصورة المفروضة؛ لأن ذاك الرجل لا يخرج حكمه عن الكفر، لعدم وجود الإرادة الجازمة والحب في قلبه، ولانتفاء التصديق والاعتقاد بوجوب الصلاة في حقه، إذ لا يتصور ممن يقر بوجوب الصلاة أن يمتنع عن أدائها مع تهديده بالقتل[٢].

* **القاعدة الخامسة**: ارتباط الفعل الإرادي بالشُّعور يبطل التفسير الفلسفي لخوارق العادات، فالفلاسفة يردون خوارق العادات والمعجزات إلى قوى النفوس، وما يحدث للأنبياء من المعجزات راجع ـ في نظرهم ـ إلى الخاصية الثالثة من خواص النبوة، ألا وهي القوة النفسانية[٣].

والأصل الفلسفي لرأيهم ذاك ـ كما أوضح ابن تيميَّة ـ نفيهم مشيئة واختيار وقدرة صانع العالم الإله على تغيير العالم وتحويله من حال إلى حال، بل منهم من ينفي علم الإله بحوادث الكون[٤].

ناقشهم ابن تيميَّة من وجوه متعددة[٥]، منها ما ذكرناه في هذه القاعدة، وفي بيان ذلك يقول: «أن يقال تأثير النفوس مشروط بشعورها، فإن النَّفس حية مريدة تفعل بإرادتها، ففعلها مشروط بإرادتها، والفعل الاختياري الإرادي مشروط بالشُّعور، وخوارق العادات التي للأنبياء منها ما لا يكون النبي شاعرًا به، ومنها ما لا يكون مريدًا له، فلا يكون ذلك من فعل نفسه، بل ومنها ما يكون قبل وجوده ووجود قدرته، ومنها ما يكون بعد موته ومفارقة نفسه لهذا العالم»[٦].

تلك بعض ملامح توظيف ابن تيميَّة لمفهوم «الإرادة» المركزي المتعلق بفطرة النَّفس الفاعلة، والمؤثر في بناء منهجه المعرفي في حالتي التقرير والنقد.

---

(١) الإيمان، ابن تيميَّة، خرج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط. الرابعة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، ص٢٠٦.
(٢) انظر: المصدر نفسه، ص٢٠٧.
(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا ٤/١٥٨ ـ ١٥٩.
(٤) انظر: الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٥٣.
(٥) انظر: المصدر نفسه، ص١٨٢ ـ ٢٣٠.
(٦) المصدر السابق، ص٢٢٥.

ثَالِثًا: وَحْدَةُ الوَظَائِفِ المَعْرِفِيَّةِ لِلنَّفْسِ البَشَرِيَّةِ

تتمثل الوظائف الأساسية المعرفية للنفس، في «الإحساس الداخلي» و«التفكير الذهني» و«الإرادة النفسية»، وعلى ضوء تلك الثلاث الوظائف يمكن تصنيف الظواهر النفسية إلى «حالات انفعالية» و«حالات فاعلية» و«حالات عقلية»، وقد سبقت الإشارة إلى هذا كله، لكن بقي أن أُنبِّه - في سياق هذا المبحث - إلى أن هذا التصنيف اعتباري نظري، فإن كل حالة من تلك الحالات غير منفصلة عن الأخرى، بل هي متصلة متشابكة ممتزجة بعضها ببعض، لا يمكننا - واقعًا - فصل حالة عن أخرى، فالحالة العقلية - مثلًا - حالة انفعالية وربما تكون فاعلة، وكذلك الشَّأن في الحالات الفاعلة والانفعالية، «فنحن لا نجد إذًا في النَّفس حالات انفعالية محضة، ولا حالات عقلية محضة، ولا حالات إرادية لا أثر للانفعال فيها»[1]، فامتزاج هذه الحالات واتصال بعضها ببعض، يكوِّنان ما يطلق عليه علماء النَّفس - في وصف الشخصية - بـ«الوحدة»، فالنفس واحدة وإن اختلفت ظواهرها[2].

ولترابط الحالات الشُّعورية بعضها ببعض، يقع الخلاف في تحديد تصنيف بعض الظواهر النفسية، مثل ظاهرة «الندم»، فمنهم من جعلها من باب الحالات العقلية، والآخرون أدرجوها تحت الحالات الفاعلة، وبعضهم صنَّفها

---

(١) علم النفس، صليبا، ص١٧٩.

(٢) لقد ذهب إلى قريب من هذا، الفيلسوف أبو البركات البغدادي في سياق مناقشته أرسطو. انظر: المعتبر في الحكمة، ابن ملكا، حيدرآباد ١٣٥٨هـ، ٢/٣٠٢.

تحت الحالات الانفعالية، إلا أنه لا يمكن إخراجها عن حالات الشُّعور التي تتضافر حالاته على إنتاجها، وهذا ما عناه ابن تيميَّة في تحليله ظاهرة الندم قائلًا: «والندم سواءٌ قيل: إنه من باب الاعتقادات [الحالات العقلية] أو من باب الإرادات [الحالات الفاعلة]، أو قيل: إنه من باب الآلام التي تلحق النَّفس بسبب فعل ما يضرها [الحالات الانفعالية]، فإذا استشعر القلب أنه فعل ما يضره حصل له معرفة بأن الذي فعله كان من السيئات، وهذا من باب الاعتقادات، وكراهيةٌ لما كان فعله، وهو من جنس الإرادات، وحصل له أذىً وغم لما كان فعله، وهذا من باب الآلام كالغموم والأحزان، كما أن الفرح والسرورهو من باب اللَّذات، ليس هو من باب الاعتقادات والإرادات»[1].

الظواهر النفسية بين الانفعال والفاعلية:

فكل الظواهر النفسية من الحالات الانفعالية والعقلية والفاعلة لها وجهان:

الأول: وجه انفعالي تكون فيه تابعة لمتعلَّقها مطابقة له.

والثاني: وجه فاعلي تكون فيه متبوعة بمتعلقها مطابقًا لها، هذا الفقه المعرفي الدَّقِيق أشار إليه ابن تيميَّة قائلًا: «هذه قاعدة عظيمة جامعة متشعبة، وللناس في تفاصيلها اضطراب عظيم، حتى منهم من صار في طرفي نقيض في كلا نوعي الأحكام العلمية والأحكام العينية النظرية، وذلك أن كل واحد من العلوم والاعتقادات والأحكام والكلمات بل والمحبة والإرادات: إما أن يكون تابعًا لمتعلقه مطابقًا له، وإما أن يكون متبوعه تابعًا له مطابقًا له»[2].

وقد ذكر طرفًا من اضطراب الناس في تلك القاعدة بحكاية الخلاف الناشب بين بعض نظار المتكلِّمين وبعض الفلاسفة في علاقة العلم بمعلومه، إذ يقول: «وقد تنازع النظار في العلم: هل هو تابع للمعلوم غير مؤثر فيه؟ بل

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٣٢٥.

(٢) المصدر نفسه ١٩/ ١٢٩.

هو انفعالي كما يقوله كثير من أهل الكلام؟ أو المعلوم تابع له والعلم مؤثر فيه وهو فعلي [أي: فاعل] كما يقوله كثير من أهل الفلسفة؟»(١).

ثم طفق يبين رأيه في ذلك الخلاف بتقريره أن للعلم - كغيره من الحالات النفسية الأخرى - وجهين، وهما كما يلي(٢):

الأول: وجه انفعالي، يكون العلم فيه تابعًا للمعلوم غير مؤثِّر فيه، وهذا يكون في المعلوم الذي لا يفتقر في وجوده إلى علمنا به؛ أي: أن وجوده وجود موضوعي خارجي سواء علمناه أم لم نعلمه، وذلك مثل علمنا بوجود السمٰوات والأرض وعلمنا بالله وأسمائه وصفاته وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والنبيين وغير ذلك، فمدار هذا النوع من العلم نفس العلم.

الثاني: وجه فاعلي، يكون العلم فيه متبوعًا بمعلومه، سابقًا عليه، مؤثرًا فيه، وهذا يكون في المعلوم الذي يفتقر في وجوده إلى علمنا؛ أي: لا يكون وجوده وجودًا خارجيًّا موضوعيًّا إلا بسبب العلم به، فالعلم من هذا النوع سبب لوجود المعلوم، وذلك مثل علمنا بما نريده من أفعالنا الاختيارية، إذ تتوقف أفعالنا على الإرادة، والإرادة تتوقف على العلم كما شرحناه سابقًا في المعادلة النفسية، فالعلم هنا مؤثر في معلومه، شرط في وجوده.

وهناك مثال آخر على هذا النوع من العلم لكن بالنظر إلى الصفة ذاتها، وهو علم الله بمخلوقاته، فإن لعلم الله على خلق المخلوقات أثرًا، فعلم الله بمخلوقاته متبوع، وبه خَلَقَ الخَلْق كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤].

والسبب في كون أن للعلم وصفين أو وجهين: انفعالي تابع غير مؤثر، وفاعل متبوع مؤثر، هو تنوع المعلوم، إذ هو على نوعين:

الأول: معلوم ذاتي داخل ذهن العالم، وبذلك كان العلم به سابقًا على وجوده في الخارج، متبوعًا له مؤثرًا فاعلًا فيه وهذا هو العلم الفاعل.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٥١٠ - ٥١١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ١٢٩ - ١٣٠، وأيضًا: الدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٠، ٨٨/ ١١٢

الثاني: معلوم موضوعي وجوده خارج ذهن العالم قبل علم العالم به، وبذلك يكون العلم به تابعًا له منفعلًا به غير مؤثر فيه، وهذا هو العلم الانفعالي.

وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «قد يكون ثبوت المعلوم في ذهن العالم وتصوره قبل وجوده في الخارج، كتصور الإنسان لأقواله وأعماله، وقد يكون وجوده في الخارج قبل تصور الإنسان له وعلمه، أو بدون تصور الإنسان له، فلهذا التفريق حصل التقسيم الذي قدمناه، من أنه ينقسم إلى مؤثر في المعلوم وغير مؤثر فيه، وإلى تابع للمعلوم وغير تابع له»[1].

والانفعالية والفاعلية بالنسبة للعلم وجهان لعملة واحدة، إذ إن «العلم» في الحقيقة تابع ومتبوع، فاعل وانفعال، فالعلم باعتباره انفعالًا هو فاعل من جهة أنه مؤثر في نفس العالِم، لا من جهة أنه مؤثر في ذات المعلوم، وهو باعتباره فاعلًا يكون انفعالًا، إذ يتأثر بالمعلوم كما أنه يؤثر فيه، فالعلم بالله وملائكته وكتبه ورسوله وإن كان من النوع الانفعالي، إلا أنه كذلك فاعل من جهة تأثيره في نفس العالم لا في المعلوم.

وفي تقرير هذا يقول ابن تيميَّة: «ما من علم إلا ويتبعه حال ما، وعمل ما، فيكون متبوعًا مؤثرًا فاعلًا بهذا الاعتبار، وما من علم إلا وهو مطابق لمعلومه موافق له، سواء كان المعلوم مستغنيًا عنه أو كان وجود المعلوم بوجوده، فيكون تابعًا منفعلًا مطابقًا بهذا الاعتبار، لكن كل علم وإن كان له تأثير فلا يجب أن يكون تأثيره في معلومه، فإن من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر، فأحب الله وملائكته وأنبيائه والجنة، وأبغض النار لم يكن علمه بذلك مؤثرًا في المعلوم، وإنما أثر في محبة المعلوم وإرادته أو في بغضه وكراهته لذلك»[2].

فالعلم الانفعالي فاعل مؤثر في نفس العالم، متبوع بأثر معلومه، والعلم

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ١٣١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفاعل انفعالي، تابع لأثر معلومه يؤثر فيه ويتأثر به، وكلاهما مطابق لمعلومه تابع له، أما في العلم الانفعالي فظاهر، وأما في العلم الفاعل فيكون تابعًا لمعلومه تبع المطابقة والموافقة، لا تبع التأخر والتأثر والافتقار والتعلل[1].

وبتقرير هذين الوجهين لصفة العلم يمكن إدراك الحق في صفة العلم الإلٰهي بالتوسط بين طرفين:

الأول: بعض الفلاسفة، وعلى رأسهم «ابن سينا» الذي يرى فاعلية علم الله، إذ يرى أن علم الله بنفسه يستلزم علمه بالأشياء الكلِّيَّة، فعلم الله بنفسه عنده متبوعًا بعلمه سائر الأشياء[2]، فـ«ابن سينا» جعل لعلم الله فاعلية، مخالفًا بذلك سلفه من الفلاسفة، كما نبه إليه «الرازي»[3]، لكنها فاعلية مشوهة من جهتين: حيث لم يجعله مؤثرًا في إيجاد المخلوقات، وحيث إنه حصر أثره في الكلِّيَّات.

الثاني: بعض المتكلِّمين، فقد جعلوا صفة العلم لله صفة غير فاعلة، فهي عندهم تطابق المعلوم، ولكن لا يكسبه المعلوم صفة، ولا يكتسب عنه صفة، ولذلك كان «علم الله» عندهم صفة قديمة لازمة لذاته، لا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة، بناء على نفيهم لحلول الحوادث بذاته، ولذلك قالوا: «العلم بالمتغيرات يستلزم أن يكون علمه بأن الشيء سيكون غير علمه بأنه قد كان، فيلزم أن يكون محلًا للحوادث»[4].

والحق أن «علم الله» فاعل بسبب تأثيره في مخلوقاته، إذ إنه سبب في إيجادها بقدرته وإرادته، فـ «مذهب أهل السُّنَّة أن الله خالق كل شيء من أفعال العبادة وغيرها، فعلمه فعليٌّ لجميع المخلوقات بهذا الاعتبار، لا باعتبار أن مجرد العلم هو الإبداع من غير قدرة وإرادة، كما يقول ذلك من يقوله من

---

(١) انظر: المصدر السابق ١٩/ ١٣١ ـ ١٣٢.

(٢) انظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا ٣/ ٢٧٨.

(٣) انظر: شرح الإشارات، للرازي، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٢٥هـ، ٢/ ٧١.

(٤) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٠٨.

المتفلسفة فإن هذا باطل»[1]، فعلم الله بهذا الاعتبار متجدد الحوادث والمعلومات، وهذا لا ينافي قدم علمه سبحانه.

وإذا كان «علم الله» فاعلًا بذاك الاعتبار فهو أيضًا غير فاعل باعتبارين: باعتبار علمه بنفسه، إذ علمه تابع لنفسه، وباعتبار قدم علمه الملازم لذاته سبحانه، لكن هل يطلق على هذا النوع من علم الله علمًا انفعاليًّا؟ إنه لا يمكن وصف علم الله بنفسه بالانفعالية وإن كان غير فاعل؛ لأن علم الله تعالى من لوازم نفسه القديمة، فلم يكن انفعاليًّا حادثًا بهذا الاعتبار، لكن يمكن إطلاق وصف الانفعالية على العلم الحادث؛ كعلم الإنسان بالله وملائكته وبكل ما لم يفتقر في وجوده إلى علم الإنسان، ولذلك يقول ابن تيميَّة في سياق وصفه للعلم الانفعالي: «. . . وأما علم العالم بما ليس علمه به شرطًا في وجوده؛ كعلمنا بالله وملائكته وأنبيائه وسمٰواته وأرضه، فهذا علم تابع للمعلوم، مطابق له، ليس فعليا [أي: فاعلًا] بوجه من الوجوه، وعلم الرب بنفسه من هذا الباب، لكن إذا سُمِّي علميًّا انفعاليًّا فلا بأس، فإنه علم حادث، وأما علم الرب تعالى فإنه من لوازم نفسه المقدسة لم يحدث، فليس انفعاليًّا بهذا الاعتبار. . .»[2].

فالخلاصة أن علم الله مطابق للمعلوم موافق له، غير فاعل باعتبار علمه بنفسه، إذ إن علمه تابع لنفسه، وفاعل باعتبار أن مخلوقاته تابعة لعلمه، وفي هذا يقول ابن تيميَّة عن علم الله: «. . . لكنه مطابق للمعلوم موافق له، فعلمه تابع لنفسه، ومخلوقاته تابعة لعلمه»[3]، ويقرر تلك الخلاصة بصورة أخرى بقوله: «علمه بذاته لا يمكن أن يكون فعليًّا، وإنما يكون فعليًّا، علمه بخلقه، فإن علمه له تأثير في فعل خلقه، وليس له تأثير في وجود نفسه، وهذا مما لا ينازع فيه عاقل فهمه»[4].

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/١١٢.

(٢) المصدر نفسه ١٠/١١٢ ـ ١١٣.

(٣) المصدر نفسه ١٠/١١٣.

(٤) المصدر السابق ١٠/١١٢.

وجدلية العلاقة بين الانفعال والفاعلية ليست خاصة بـ«العلم»، بل هي شاملة لكل الظواهر النفسية الأخرى، الانفعالية كالمحبة، والفاعلة كالإرادة، كما أشرت إليه سابقًا.

ويضرب ابن تيميَّة على ذلك أمثلة منها:

أولًا: الإيمان، وهو وإن كان نتيجة تضافر حالات النَّفس العقلية والانفعالية والفاعلة، إلا أن له وجهين، لا يكون إيمانًا شرعيًّا إلا بهما، وهما: انفعال القلب بالتصديق وفاعلية القلب والجسد بالعمل، فهو انفعالي لأنه تابع للمعلوم وهو الله سبحانه، وفاعل لأنه مؤثر في النَّفس متبوع لحبه لله، وفي تقرير هذا يقول ـ في سياق بيانه اجتماع وصفي الانفعالية والفاعلية في اعتقادات الإنسان وإراداته وأقواله وأعماله مشيرًا إلى حقيقة الإيمان ـ: «ولهذا كان قولًا وعملًا، قول القلب وعمله، وقول الجسد وعمله، فإنه من عرف الله أحبه، فعلمه بالله تابع للمعلوم ومتبوع لحبه لله...»[١].

ثانيًا: الاعتقاد، وهو في الأصل الحكم الذهني الجازم، القابل للتشكيك[٢] فله وجهان أيضًا: وجهٌ انفعالي يكون الاعتقاد فيه «فرعًا للمعتقد تابعًا له؛ كاعتقاد الأمور الخارجة عن كسب العبد؛ كاعتقاد المؤمنين والكفار في الله تعالى وفي اليوم الآخر»[٣]، ووجهٌ فاعل يكون فيه الاعتقاد «أصلًا للمعتقد متبوعًا له؛ كاعتقاد المعتقد وظنه أن هذا العمل يجلب له منفعة أو يدفع عنه مضرة، إما في الدنيا وإما في الآخرة، مثل اعتقاده أن أكل هذا الطعام يشبعه وأن تناول هذا السم يقتله... وهذا باب واسع تدخل فيه الديانات والسياسات وسائر الأعمال الدينية والدنيوية، ويشترك فيه الدين الصحيح والفاسد...»[٤].

لكن الاعتقاد الانفعالي يكون فاعلًا، إذ تتبعه أعمال الاعتقاد وثمراته

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ١٠٤.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ١٣٢.

(٤) المصدر السابق ١٩/ ١٣٢ ـ ١٣٣.

العملية، وكذا الشأن في الاعتقاد الفاعل يكون انفعاليًّا لأنه تابع لصفات ثابتة في الأعيان، فكل من الاعتقادين تابع ومتبوع[1].

وبهذا ندرك الخطأ المنهجي الذي وقع فيه اتجاهان:

الأول: من يجعل الاعتقاد فاعلًا دائمًا، وبناء عليه يجعل الحقائق تابعة للعقائد، وهم السفسطائية، وقد مضى بيان مناقشة ابن تيميَّة لهذا المبدأ السفسطائي في آخر المبحث الأول[2].

الثاني: من يجعل الاعتقاد انفعاليًّا دائمًا، فهم لا يرون للاعتقاد تأثيرًا في المعتقدات، ويرتبون على ذلك عدم إعذار المخالف لهم؛ لأن الاعتقاد - في نظرهم - مجرد انفعال لا تأثير له في المعتقدات فلا يعذرون به[3].

فرؤيتهم للمعتقدات رؤية ساذجة سطحية، إذ يرونها في حكم الموضوع الخارجي الذي لا يفتقر إلى علمنا واعتقادنا، ولذلك «يقول غاليتهم كقوم من متكلمة المعتزلة: إن لله حكمًا في كل فعل، من أخطأه كان آثمًا معاقبًا، فيرون المسلم العالم المجتهد متى خفي عليه دليل شرعي، وقد اجتهد واستفرغ وسعه في طلب حكم الله أنه آثم معاقب على خطئه، فهذا قولهم في الاجتهاد والاعتقاد، ثم إذا ترك واجبًا أو فعل محرمًا قالوا بنفوذ الوعيد فيه. . . .»[4].

ويُوسِّع ابن تيميَّة دائرة أمثلته حتى تشمل الأحكام والكلمات:

ثالثًا: الأحكام، وهي وإن كانت ملازمة للاعتقادات: إلا أنَّ بينهما فرقًا، فإن الحكم هو فعل العقل المحض، الذي يدرك به وقوع النسبة بين الأمرين أو عدم وقوعها، على حين أن الاعتقاد هو الحالة النفسية التي تعقب الحكم وتلازمه[5].

فالأحكام كالاعتقادات تنقسم إلى: انفعالية، وهي الأحكام العينية التابعة

---

(١) انظر: المصدر نفسه ١٩/١٣٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ١٩/١٤٣ ـ ١٤٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ١٩/١٣٧.

(٤) المصدر السابق ١٩/١٥١.

(٥) انظر: علم النفس، صليبا، ص٥٣٤.

للمحكوم فيه؛ كالحكم بما يستحقه الله من الحكمة والثناء، وإلى فاعلة، وهي الأحكام العملية التي يتبعها المحكوم فيه كالحكم بأن هذا العمل حسن أو قبيح أو عدل أو ظلم[(١)].

رابعًا: الكلمات، فهي تنقسم أيضًا إلى انفعالية، وهي الكلمات الخبرية التي تطابق المخبرعنه وتتبعه، فهي موافقه للعلم التابع، والاعتقاد التابع، والحكم التابع، وإلى فاعلة، وهي الكلمات الانشائية، مثل الأمر والنهي، فهي متبوعة بالمأمور به والمنهي عنه، وتكون سببًا في وجوده أو عدمه[(٢)].

ويربط ابن تيميَّة بهذا التحليل السابق، مصطلح علم الأُصول وعلم الفروع، فيقول تعقيبًا على ما قرره: «إذا عرف هذان النوعان، فمن الناس من يسمى العلم والاعتقاد والحكم والقول الخبري التابع: علم الأصول، وأصول الدين، أو علم الكلام، أو الفقه الأكبر، ونحو ذلك من الأسماء المتقاربة، وإن اختلفت فيها المقاصد والاصطلاحات، ويسمَّى النوع الآخر: علم الفروع، وفروع الدين، وعلم الفقه والشريعة، ونحو ذلك من الأسماء، وهذا اصطلاح كثير من المتفقهة والمتكلمة المتأخرين»[(٣)].

فهؤلاء حصروا علم الأصول في الانفعال العلمي، وعلم الفروع في الفاعلية العملية، والحق أن اصطلاح أهل الحديث وأئمة الفقهاء أقرب إلى الحقيقة العلمية، كما بيَّنه ابن تيميَّة قائلًا: «ومن الناس من يجعل أصول الدين اسمًا لكل ما اتفقت فيه الشرائع مما لا ينسخ ولا يغير، سواءٌ كان علميًّا أو عمليًّا، سواء كان من القسم الأول أو الآخر، حتى يجعل عبادة الله وحده ومحبته وخشيته ونحو ذلك من أصول الدين، وقد يجعل بعض الأمور الاعتقادية الخبرية من فروعه، ويجعل اسم الشريعة ينتظم العقائد والأعمال ونحو ذلك، وهذا اصطلاح غلب على أهل الحديث والتصوف وعليه أئمة الفقهاء وطائفة من أهل الكلام»[(٤)].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ١٣٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٩/ ١٣٤.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

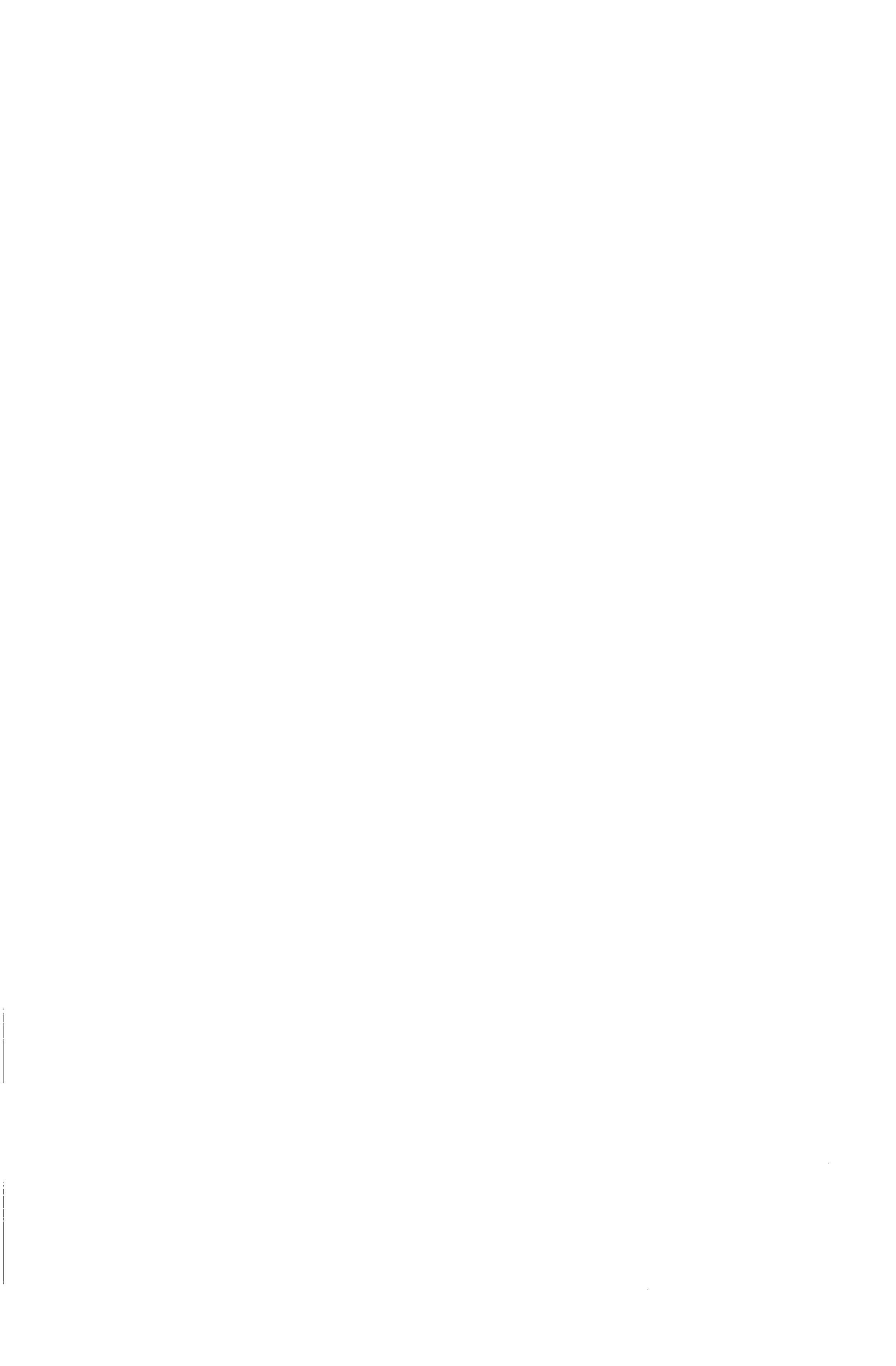


الفصل الثاني

الفطرة المعرفية علم وعمل

وفيه تمهيد ومبحثان:

- المبحث الأول: المعرفة العلمية (فطرة العقل النظرية).
- المبحث الثاني: المعرفة العملية (فطرة العقل العملية).



تمهيـــد

تتمثل الظواهر النفسية في ثلاث حالات: وهي «الحالات الانفعالية»، و«الفاعلة»، و«العقلية»، وترتبط بها ثلاث وظائف معرفية تقوم بها النفس، وهي: «الحسُّ الباطن»، و«الإرادة النفسية»، و«التفكير الذهني»، وبالإمكان ردُّ قوى النَّفس الثلاث ـ المكوِّنة للنفس البشرية عند «أفلاطون» ـ إلى تلك الحالات الثلاث.

وكل تلك الحالات والوظائف والقوى النفسية، تنطوي على مفاهيم فطرية، عرضنا لأهم المفاهيم المتعلقة بـ«الانفعال» و«الفاعلية»، وهي «اللَّذَّة»، و«الألم» و«الإرادة»، لكنَّنَا إذا أمعنا النظر أمكننا رد تلك الحالات والوظائف والقوى، وما تضمنتها من المعارف الفطرية إلى قوتين فطريِّتَيْن في النفس، وهما: القوة العلمية والقوة العملية، فالحالات الانفعالية والفاعلة، ووظيفة الحس الباطن والإرادة، والقوة الغضبيَّة والشهوية، كلها راجعة إلى القوة العملية، وأما الحالات العقلية ووظيفته التفكير الذهني والقوة العاقلة، فإنها ترجع إلى القوة العلمية، «فالنفس، لها قوتان: العلمية والعملية»[1]، وكلتاهما مرتبطتان بوظائف النَّفس الفطرية.

وفي ذلك يقول ابن تيميَّة في تحليله وظائف النَّفس: «. . . العبد له قوة الشُّعور والإحساس والإدراك، وقوة الإرادة والحركة. . . فهو بالأولى يصدق

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٧٠.

بالحق ويكذب بالباطل، وبالثانية يحب النافع الملائم له ويبغض الضار المنافي له، والله خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع الملائم والمحبة له، ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة...»[1].

فَمَرَدُّ قوة الشُّعور والإدراك العقلي [الحالات العقلية] إلى القوة العلمية، القائمة بوظيفتي التصور والتصديق، تصديق الحق وتكذيب الباطل، وأما قوة الإرادة والحركة [الحالات الانفعالية والفاعلة]، فمرجعها إلى القوة العملية، الداعية إلى العمل والحركة، حب النافع وتحصيله، وبغض الضار والنفرة منه.

وعدم خروج الفطرة المعرفية عن حالات النَّفس الثلاث، لا يعني سوى هاتين القوتين: العلمية والعملية، فإن «هذه القوة العلمية والعملية... هي فطرة الله التي فطر الناس عليها»[2].

والقوة العلمية أصل للقوة العملية، إذ «العلم أصل العمل وأصل الإرادة والمحبة وغير ذلك»[3]، والقوة العملية مستلزمة للقوة العلمية ما لم يحصل معارض مانع، إذ «العلم بالحق يوجب اتباعه إلا لمعارض راجح، مثل اتباع الهوى بالاستكبار ونحوه»[4].

ويُعلِّلُ ابن تيميَّة التلازم بين القوتين، بطبيعة الفطرة وموقفها من «الحق» سواءٌ أكان حقًّا موجودًا أم حقًّا مقصودًا، إذ يقول: «فإن أصل الفطرة التي فطر الناس عليها إذا سلمت من الفساد إذا رأت الحق اتبعته وأحبته، إذ الحق نوعان: **حق موجود**، فالواجب معرفته، والصدق في الإخبار عنه [وظيفة القوة العلمية]، وضد ذلك الجهل والكذب، **وحق مقصود**، وهو النافع للإنسان، فالواجب إرادته والعمل به [وظيفة القوة العملية]، وضد ذلك إرادة الباطل واتباعه...»[5].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٣٢.

(٢) المصدر السابق ٤/ ٢٤٧.

(٣) المصدر نفسه ١٥/ ٢٤٠.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٥) المصدر نفسه ١٥/ ٢٤١.

ويُحلِّلُ ـ عبر السبر والتقسيم ـ التلازم الفطري بين قوتي العلم والعمل، وذلك في سياق تفسيره قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ [الفاتحة: ٦، ٧]، إذ يقول: «فإن النعمة المطلقة لا تحصل إلا بمعرفة الحق واتباعه، وإذا كان كذلك والإنسان يحتاج إلى هذا وهذا، ففطرته السليمة: إما أن تكون مقتضية لمعرفة الحق دون العمل به، أو للعمل به دون معرفته، أو لهما، أو لا لواحدٍ منهما.

فإن كان الرابع [وهو عدم اقتضاء الفطرة العلم والعمل] فيلزم أن يستوي عندها الصدق والكذب، والاعتقاد المطابق والفاسد، وإرادة ما ينفعها وإرادة ما يضرها، وهذا خلاف ما يعلم بالحس الباطن والظاهر بالضرورة.

وإن كان الثالث [وهو اقتضاء الفطرة العمل دون العلم]: فيلزم أن يستوي عندها مع العمل أن تعلم وأن تجهل، وأن تهتدي وأن تضل، وأن لا يكون فيها مع استواء الدواعي الظاهرة ميل إلى أحدهما، وهو أيضًا خلاف المعلوم بالحس والضرورة.

وإن كان الثاني [وهو اقتضاء الفطرة للعلم دون العمل]: فيلزم أن يستوي عندها إرادة الخير النافع والشر الضار دائمًا، إذا استوت الدواعي الخارجة، وهو أيضًا خلاف الحس الباطن والظاهر وخلاف الضرورة... وحينئذٍ فلا تكون مفطورة لا على يهودية ولا على نصرانية، فعلى المجوسية أولى، ويلزم أن تكون مفطورة على الحنيفية المتضمنة لمعرفة الحق [القوة العلمية] والعمل به [القوة العملية]، وهو المطلوب»[1].

فاليهودية تمتلك العلم دون العمل، والنصرانية تتبنى العمل دون العلم، والمجوسية تفقد العلم والعمل، وأما الحنيفية فقد أُسِّسَت على العلم والعمل، وبيَّنت افتقار الإنسان في الدين إلى الإيمان [القوة العلمية]، والعمل الصالح [القوة العملية]، فـ«هاتان هما الطريقة العلمية والعملية، كل منهما إذا صحت تستلزم ما تحتاج إليه من الأخرى، وصلاح العبد ما يحتاج إليه ويجب عليه منهما جميعًا، ولهذا كان فساده بانتفاء كل منهما، فإذا انتفى العلم الحق كان

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٦٧ ـ ٤٦٨.

ضالًا غير مهتد، وإذا انتفى اتباعه كان غاويًا مغضوبًا عليه»[1].

ولهذا كانت حقيقة الإيمان الشرعية والنفسية مرهونة بتحقق العلم والعمل، فالعلم يعني التصديق وما ترتب عليه من القوى، والمراد بالعمل عمل القلب والجوارح، هذا ما أراد تقريره في مواضع عدة من كتبه، منها ما ذكره في سياق تفسيره قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ عِبَٰدَنَآ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ أُو۟لِى ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٤٥﴾﴾ [ص: ٤٥]، إذ يقول: «فوصفهم بالقوة في العمل والبصيرة في العلم... فالإيمان لا بد فيه من هذين الأصلين: التصديق بالحق [القوة العلمية] والمحبة له [القوة العملية]، فهذا أصل القول، وهذا أصل العمل»[2].

فما دام مدار حقائق الدين والنفس على هاتين القوتين، فإن مسار انضباط المناهج المعرفية، يتمثل في تحقيق التوازن بين هاتين القوتين، فالجمع بينهما وتنقية ما داخلهما من الباطل هو حقيقة «الطريقة النبوية القرآنية السُّنِّية الجماعية»[3]، ويكمن الضَّلال المنهجي في تغليب إحداهما على الأخرى، وإضعاف التلازم بينهما، كما حصل ذلك للمنهج الصوفي حينما غلَّب الجانب العملي والإرادي على الجانب النظري والعلمي، وقابله في ذاك الضلال المنهجي المنهج الكلامي الذي غلَّب الجانب النظري والعلمي على الجانب العملي والإرادي، وكلٌّ من المنهجين و«الطريقين فيها حق، لكن يحتاج إلى الحق الذي في الأخرى، ويجب تنزيه كل منهما عما دخل فيها من الباطل، وذلك كله باتباع ما جاء به المرسلون»[4].

فالطريقة الشرعية السُّنِّية والمنهج المعرفي المنضبط، أُسِّسَا على القوتين الفطريتين العلمية والعملية، مع ربطهما بالوحي الإلهي، ولذلك يقول ابن تيميَّة في نقد المناهج المخالفة للطريقة الشرعية: «الصوفية بنوا أمرهم على الإرادة ولا بدَّ منها، لكن بشرط أن تكون إرادة عبادة الله وحده بما أمر، والمتكلِّمون بنوا أمرهم على النظر المقتضي للعلم ولا بد منه، لكن بشرط أن يكون علمًا بما أخبر

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٥/ ٢٤٤.
(٢) المصدر نفسه ٧/ ٥٤٠ ـ ٥٤١.
(٣) المصدر نفسه ٢/ ١٣.
(٤) المصدر السابق ٤/ ٤٠.

به الرسول ﷺ. . . ولا بد من هذا وهذا، ومن طلب علمًا بلا إرادة أو إرادة بلا علم فهو ضال، ومن طلب هذا وهذا بدون اتباع الرسول فيهما فهو ضال، بل كما قال من قال من السلف: «الدين والإيمان قول وعمل واتباع السُّنَّة»[1].

فالتلازم بين قوتي العلم والعمل يبنى رؤية معرفية شاملة، ويؤسِّس لمنهج منضبط متكامل، ولقد انطلق ابن تيميَّة من تلك الرؤية الشاملة وذاك المنهج المتكامل إلى رؤية كلية «ابستمولوجية» في علوم عصره، إذ قام بربط منهجي لعلوم ثلاثة، وهي: الفقه والتصوف والكلام، ووجه ذلك أن الأعمال الظاهرة للإنسان التي في دائرة اهتمام الفقهاء مرتبطة ـ ضرورة ـ بالإرادة الإنسانية المُمَثِّلة لعلوم التصوف، وهي ـ في حقيقة أمرها ـ مستلزمة في الضرورة النفسية للعلم الذي هو مدار علم الكلام والنظر والعقائد.

وفي ذلك يقول: «أهل الفقه في الأعمال الظاهرة يتكلَّمون في العبادات الظاهرة، وأهل التصوف والزهد يتكلَّمون في قصد الإنسان وإرادته، وأهل النظر والكلام وأهل العقائد من أهل الحديث وغيرهم يتكلَّمون في العلم والمعرفة والتصديق الذي هو أصل الإرادة، ويقولون: العبادة لا بد فيها من القصد، والقصد لا يصح إلا بعد العلم بالمقصود والمعبود، وهذا صحيح، فلا بد من معرفة المعبود وما يعبد به. . .»[2].

وإلى تلك القوتين ترجع مبادئ العلوم الكبرى، العلم الإلٰهي، والعلم الخلقي والجمالي، والعلم الرياضي، والعلم الطبيعي، وبهما تتنوع الضرورات الفطرية؛ كالبديهيات والأوليات العقلية، والضرورات النفسية والدينية والتجريبية الحسية.

بل إن مدار «التثاقف الأُمَمِي» الإنساني يقوم على هاتين القوتين ـ باعتبارهما فطريتين ـ لأن «المشترك الثقافي» يدور حول تَطَلُّب «الحكمة»، والحكمة في العلوم الإنسانية مكوَّنة من العلم والعمل، ولذلك كانت أصول قضاياهما المعرفية محلَّ اشتراك واشتهار بين الأُمم، مثل مبادئ التعقل تصوُّرًا وتصديقًا، ومبادئ

(١) المصدر نفسه ١٩/١٧٢.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

علم الأخلاق والسياسة، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «. . . الحكمة عندهم [أي: الفلاسفة] وعند سائر الأمم نوعان: علم وعمل، وهذه الحكمة عند المسلمين، قال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: «الحكمة معرفة الدين والعمل به»، ولذلك قال ابن قتيبة: «الحكمة عند العرب العلم والعمل»، والحكمة العملية عندهم وعند غيرهم تتضمن علم الأخلاق وسياسة المنزل، وسياسة المدنية. . .»[١].

واشتراك الأُمم في مبادئ العلم والعمل، لا يتنافى مع إقرار الخصوصية الثقافية والدينية التي تميز أمة عن أمة، وفي إقرار تلك الخصوصية يقول ابن تيميَّة: «. . . وكل أمة لها حكمة بحسب علمها ودينها، فالهند لهم حكمة مع أنهم مشركون كفار، والعرب قبل الإسلام كانت لهم حكمة، وكان فيهم حكماء العرب مع كونهم مشركين يعبدون الأوثان، فكذلك اليونان لهم حكمة بحسبهم، وحكماء كل طائفة هم أفضل تلك الطائفة علمًا وعملًا، لكن لا يلزم من ذلك أن يكونوا ممدوحين عند الله وعند رسوله، فإن الممدوح عند الله وعند رسوله لا يكون قط إلا من المؤمنين المسلمين. . .»[٢].

وبمنطق هاتين القوتين شرح ابن تيميَّة ما نسبه إلى أهل السُّنَّة والجماعة من تفضيل جنس العرب على جنس العجم، فإنهم تميزوا بالقوة العلمية في مبدئها، وهو: الفهم والحفظ، وفي تمامها، وهو: قوة المنطق في البيان والعبارة، وبالقوة العملية المبنية على الأخلاق كالسخاء والحلم والشجاعة[٣].

والحاصل: أن الفطرة المعرفية لا تخرج عن هاتين القوتين، ولذلك فقد تنوعت، فمنها الفطر العلمية، التي تمثل «الفطرة العقلية النظرية»، ومنها الفطر العملية العلمية، المتمثلة في «الفطرة الخلقية والدينية»، والتفصيل المعرفي في تلك الفطر ـ العقلية والخلقية والدينية ـ هو مضمون هذا الفصل، متطلِّعًا بهذه الرؤية التفصيلية إلى إبراز الأثر المعرفي لتلك الفطر على تأسيس الرؤية المعرفية المنهجية عند ابن تيميَّة.

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٦٨.

(٢) المصدر السابق، ص٤٩٢.

(٣) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم، لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيميَّة، ص٣٩٩ ـ ٤٠٠.

المبحث الأول

المعرفة العلمية (فطرة العقل النظرية)

وفيه:

- أولًا: مفهوم العقل ومقاصده الكلِّيَّة.
- ثانيًا: فطرة العقل النظري ودورها المعرفي.

المبحث الأول

المعرفة العلمية «فطرة العقل النظرية»

تصنف وظائف النَّفس المعرفية ـ كما سبق بيانه ـ إلى حالات انفعالية وحالات فاعلة وحالات عقلية، وقد مضى بيان مرتكز الحالات المعرفية الانفعالية والفاعلة، وآثارها المعرفية، وذلك بتحليل مفاهيم اللَّذَّة والألم والإرادة، وسَنُفصِّل القول ـ في سياق هذا المبحث ـ في النوع الثالث من الوظائف المعرفية للنفس، ألا وهي الحالات العاقلة، من خلال بحث الفطرة العقلية.

وعلى الرغم من تداخل واشتباك الحالات النفسية الانفعالية والفاعلة والعقلية، بحيث لا يمكن واقعًا فصل بعضها عن بعض ـ كما سبق بيانه ـ إلا أنه يمكن بحث كل نوع على حدة، وتمييز كل منها عن الأخرى.

فإذا تميزت الحالات الفاعلة والانفعالية بمباشرة النشاط الحركي للحي، والتفاعل الوجداني له، فإن الحالات العاقلة تميزت بارتكازها على الحقائق الخارجية المستقلة عن الشخص، بعكس الحالات الانفعالية، التي لا تدل إلا على ما يجري في النَّفس من الأحوال الذاتية، مع الغفلة عن إدراك الأشياء الخارجية، ولذلك كان المحسوس شرطًا في عمل العقل، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

فمقصودنا من «المعرفة العلمية»: النشاط المعرفي للعقل النظري، لكن قبل الخوض في ذلك النشاط المعرفي النظري، لا بد من بيان مفهوم العقل عند ابن تيميَّة، فإنه ـ كما سيأتي بيانه ـ لا يحصر «العقل» في وظيفته النظرية، بل يُوسِّع مفهوم العقل حتى يشمل السلوك والعمل، لكنه مع هذا الشمول يميز وظيفة العقل العلمية النظرية عن وظيفته العملية.

أَوَّلًا: مَفْهُومُ العَقْلِ ومَقَاصِدُهُ الكُلِّيَّةُ

«العقل» مفاهيم وأسئلة:

لـ«العقل» أربعة معانٍ ومفاهيم:

الأول: المفهوم الغريزي الفطري، وهو عبارة عن قوة من قوى الإدراك، كقوة الإبصار في العين، وقوة الذوق في اللِّسان، وقوة الإحساس في الجلد، فالعقل قوة ينال بها العلم، والعلم وإن كان ملازمًا لقوة العقل الغريزية، فإن بينهما تمايزًا؛ كالتمايز بين قوة البصر والإبصار، فكما أن قوة العقل يحصل بها العلم، فقوة البصر يحصل بها الإبصار، فهذه القوة سبب في تحصيل العلوم الضرورية والمكتسبة، فإذا رفعت ارتفعت كل العلوم، كما يحصل للمجنون[(١)].

أشار إلى هذا المعنى الغريزي كلٌّ من الإمام أحمد والحارث المحاسبي، كما ذكره ابن تيميَّة[(٢)]، وعليه جملة من العلماء، فقد فسروا غريزة العقل بأنها خَلْقٌ لله ابتداءً، وليس باكتساب، أو بأنها نور أو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات[(٣)].

الثاني: علوم ضرورية لا تقبل الاستدلال، بل هي مستند كل دليل،

---

(١) انظر: بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٢٦٨.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٩/ ٢٨٧.

(٣) انظر: بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٢٥٨.

وهي من لوازم المفهوم الغريزي للعقل، وأصلٌ لتلك العلوم الضرورية، والمبادئ القبلية البديهية الأولية، المتصفة بوصفي الضرورة والكلِّيَّة، تتمثل - كما سيأتي بيانه - في ثلاثة مبادئ: مبدأ الهُوية، ومبدأ السببية، ومبدأ عدم التناقض، كما أنها هي التي «يفرق بها بين المجنون الذي رفع القلم عنه، وبين العاقل الذي جرى عليه القلم»[1]، ولذلك كان هذا المفهوم مناطًا للتكليف، وشرطًا في الأمر والنهي[2]، وقد يُسمَّى العقل بهذا المفهوم «العقل بالمَلَكَة»[3].

الثالث: المفهوم الكسبي، وهو المولِّد من العقل الغريزي وعلومه الضرورية معارف نظرية استدلالية، فالعقل المكتسب يبنى علومه ومعارفه المكتسبة على أولية العقل الغريزي، وفي إطار هذا العقل تتصارع المناهج المعرفية، وتتصادم المذاهب الفكرية[4]، وقد يسمى هذا العقل «العقل بالفعل»[5].

نازع بعض المتكلِّمين في المفهوم الغريزي للعقل؛ كالأشعري والباقلاني وابن فورك وغيرهم[6]، فأنكر هؤلاء «أن يكون في الإنسان قوة يعلم بها غير العلم، أو قوة يبصر بها غير البصر، أو قوة يسمع بها غير السمع، وجعلوا إثبات ذلك من جنس قول الفلاسفة والطبائعية الذين يجعلون في الإنسان قوى يفعل بها»[7].

فالعقل عندهم ليس قوة، بل ما هو إلا ضرب من العلوم الضرورية فقط، فليس له معنى عندهم إلا مجرد العلم الضروري، وقولهم هذا نتيجة أصلهم

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٦٠.
(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٩/ ١٩.
(٣) انظر: الكلِّيَّات، لأبي البقاء الكفوي، ص٦١٩.
(٤) انظر: بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٢٦٠.
(٥) انظر: الكلِّيَّات، لأبي البقاء الكفوي، ص٦١٩.
(٦) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٣٦، والدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٥٠.
(٧) بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٢٦١.

الفلسفي، وثمرة رؤيتهم الوجودية في نفي تأثير الأسباب والقوى وإنكار الطبائع، والميل إلى إثبات الجبر الذي أنكره السلف والأئمة، فقد زعموا أن إثبات تأثير الأسباب يتناقض مع تفرد الله بالقدرة والخلق، وقالوا في الأسباب: «إن الله يفعل عندها لا بها، فيقولون: إن الله لا يُشبع بالخبز ولا يُروي بالماء ولا يُنبت الزرع بالماء، بل يفعل عنده لا به، وهؤلاء خالفوا الكتاب والسُّنَّة وإجماع السلف مع مخالفة صريح العقل والحس»[1].

تلك حجتهم الفلسفية على إبطال أن يكون العقل قوة غريزية، وأما حجتهم المنطقية، فمدارها على أنه لو لم يكن العقل من العلوم، وكان قوة متميزة عن العلوم لأمكن وجوده بدون العلم، وهذا مستحيل، ولذلك يقولون: «إنه لا يجوز الاتصاف بالعقل مع الخلو عن جميع العلوم أو بعضها، فثبت أنه من العلوم، وليس هو من العلوم النظرية [المفهوم الكسبي]، إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل. . .»[2].

وهذه الحجة وإن كانت ـ على حد تعبير ابن تيميَّة ـ في بادئ الرأي مهيبة، لكنها في حقيقتها ضعيفة، ووجه ذلك أن العقل وإن كان متميزًا عن العلم فإنهما متلازمان، «فإن وجود العلم مستلزم للقوة التي هي شرط في العلم، كما أن وجود السمع والبصر مستلزم للقوة التي بها يسمع ويبصر، والمشروط بدون شرطه محال. . .»[3].

وليس هذا ببدعٍ من الأمر، فإنه ليس كل متمايزين غير متلازمين، بل المتمايزان المختلفان «قد يكونان متلازمين من الطرفين، أو من أحدهما كالحس مع الحركة الإرادية، وكالحس مع العلم الحاصل عقيب الإحساس، بل هذا شأن كل سبب تام بسببه. . . وكل متضايفين كالأبوة والبنوة فإنهما خلافان [متمايزان]، ومع هذا فهما متلازمان، لا يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر. . .»[4].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٩/٢٨٨.
(٢) بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٢٧١.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٧٣.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

ومن وجهٍ آخر فقد نقد ابن تيميَّة ما قرَّروه حول إبطال المفهوم الغريزي للعقل، وقصره على العلوم الضرورية، ببيان قصور تعريفهم للعقل، إذ إن مسمى العقل أشمل مما قرروه لأنه يدخل فيه العمل الذي يختص به العقلاء من جلب المنفعة ودفع المضرة، ولذلك يقول: «... ليس جعله اسمًا للعلوم الضرورية بأولى من جعله اسمًا للأعمال الضرورية التي لا يخلو العاقل منها، فإنه من رؤي يلقي نفسه في نار أو ماء فيغرق، أو نحو ذلك من المضار التي لا فائدة فيها، ونحو ذلك من الأفعال الخارجة عن أفعال العقلاء سلب عنه العقل حتى ينتهي به إلى حد المجنون...»[1].

ويظهر تخلخل تماسك بناء حجتهم، إذا واجهناهم بتلك الحقيقة الضرورية التي يستحيل إنكارها، فإنهم أمام الأعمال الضرورية التي تميز العاقل من المجنون، بين أمرين:

الأمر الأول: إما أن يُدخلوا تلك الأعمال الضرورية أعمال العقلاء في مسمى العقل، وحينئذٍ يبطل حصرهم العقل في العلم الضروري.

الأمر الثاني: وإما أن يجعلوا الأعمال الضرورية أعمال العقلاء دليلًا على العلم الذي هو العقل عندهم، فحينئذٍ يقال لهم: «قد صار العقل يستلزم أمورًا ليست داخلة في مسماه، فلا يمتنع حينئذٍ أن يقال: هو الغريزة المستلزمة لهذه العلوم، كما قلتم هو العلوم المستلزمة لهذه الأعمال»[2]، فيبطل اعتراضكم على التفريق بين العقل والعلم.

وكل ما تقدم من مفاهيم العقل: الغريزي، والضروري، والكسبي، تتوجه إلى وظيفة العقل النظرية، وتلك الوظيفة على أهميتها لا تستلزم المعرفة الإيمانية الواجبة، ولا المعرفة القِيْمِيَّة الخلقية، ولذلك فإن العقل مفتقر إلى وظيفته العملية، فإذا كان التكليف مناط العقل النظري، فإن مناط العقل العملي النجاة في الدنيا والآخرة، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «... مجرد

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٤.

الغريزة ولوازمها لا تستلزم المعرفة الواجبة على العباد، وهذا مما لا ينازع فيه أحد، فإن من يقول: إن المعرفة تحصل بالعقل، يقول: إن أصل الإقرار بالصانع يحصل بعلوم عقلية، ولكن ليس ذلك هو جميع المعرفة الواجبة، ولا بمجرد ذلك يصير مؤمنًا.

وهذا العقل هو العقل الذي هو شرط في الأمر والنهي، وقد يراد بالعقل ما تحصل به النجاة. كما قال الله تعالى عن أهل النار: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [تبارك: ١٠]... فتبين أن العقل الذي هو مناط التكليف لا يحصل بمجرده الإيمان النافع، والمعرفة المنجية من عذاب الله، وهذا العقل شرط في العلم والتكليف لا موجب له»[1]، وهذا يدفعنا إلى ذكر أهم مفاهيم العقل وهو المفهوم الرابع.

الرابع: المفهوم العملي، وهو المرتبط بالقيم الدينية والخلقية، يقوم بوظيفة التمييز بين الحسن والقبيح، والخير والشر، ويحمل أصحابه على محاسن الأخلاق ويمنعهم من رذائلها، فحقيقة العقل العملي «العمل بالعلم».

غفل عن هذا المفهوم بعض النظار من المتكلِّمين، وأقصاه الفلاسفة من مفاهيم العقل، وفيه يقول ابن تيميَّة: «... لفظ العقل، وإن كان هو الأصل: مصدر عقل يعقل عقلًا، وكثير من النظائر جعله من جنس العلوم، فلا بد أن يعتبر مع ذلك أنه علم يعمل بموجبه، فلا يسمى عاقلًا إلا من عرف الخير فطلبه، والشر فتركه، ولهذا قال أصحاب النار: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [تبارك: ١٠]... ومن فعل ما يعلم أنه يضره، فمثل هذا ما له عقل...»[2].

وهذا المفهوم الأخير هو المفهوم التداولي في أدبيات المنهج السلفي، بل في مجمل الثقافة العربية والإسلامية، ابتداءً من معناه اللُّغوي في اللِّسان العربي، وانتهاء بمفردات القرآن الكريم، إذ لا يخرج معناه عن الجانب القيمي

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٩/١٩ ـ ٢٠.

(٢) الإيمان، ابن تيميَّة، ص٢٠ ـ ٢١.

الخلقي العملي، ولذلك يقول ابن تيميَّة في سياق تعداده معاني العقل: «... وقد يراد به عمل بالعلم... أما العمل بالعلم، وهو جلب ما ينفع الإنسان، ودفع ما يضره، بالنظر في العواقب، فهذا هو الأغلب على مسمى العقل في كلام السلف والأئمة؛ كالآثار المروية في فضائل العقل...»[1].

فالرؤية المعرفية السلفية لم تتوقف عند المفهوم الوظيفي النظري للعقل، بل تجاوزته مسلِّمة به إلى آفاق أرحب، وأعطته بُعْدًا أعمق، حينما قرنته بالعمل، ولهذا كان المفهوم العملي للعقل أكمل المفاهيم؛ لأنه يتضمن المفهومين السابقين وزيادة، ولأنه يحقق واقعية معرفية متزنة، توازن بين وظيفتي العقل المعرفية، النظرية والعملية، «وبهذا الاعتبار فالعقل يتضمن العلم، والعلم جزء مُسمَّاه، ومعلوم أن مجموع العلم والعمل به، أفضل من العلم الذي لا يُعمل به»[2].

والمقصود: أن مفهوم العقل عند ابن تيميَّة ذو نسق واسع، يشمل مفاهيم عدة متلازمة ترجع إلى فطرة النفس، إذ إن المفهوم الكسبي والضروري يستلزم المفهوم الغريزي، والمفهوم العملي يستلزمها كلها، فإن النَّفس ـ كما سبق بيانه ـ لها قوتان: قوة الشُّعور القوة العلمية، وقوة الإرادة القوة العملية[3]، وإلى القوة الأولى ترجع المفاهيم النظرية للعقل، الغريزي والضروري والكسبي، وإلى القوة الثانية يرجع المفهوم العملي للعقل.

وبهذا التأصيل المعرفي لمفاهيم العقل وعلاقته بفطرة النَّفس تسهل الإجابة على سؤالين معرفيين:

الأول: أين مسكن العقل ومحله؟ أفي القلب أم في الدماغ؟

والتحقيق ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ أن للعقل تعلُّقًا بالقلب والدماغ، فوظيفته النظرية تتعلق بالدماغ، ووظيفته العملية تتعلق بالقلب، فالعقل يبتدئ من الدماغ

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٩/ ٢١ ـ ٢٢.

(٢) المصدر نفسه ٩/ ٢٢.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٣٢، والنبوات، ابن تيميَّة ١/ ٤١٠.

تصورًا، ومن القلب إرادة، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «التحقيق أن الروح التي هي النَّفس لها تعلق بهذا وهذا، وما يتصف من العقل به يتعلق بهذا وهذا، **لكن مبدأ الفكر والنظر في الدماغ، ومبدأ الإرادة في القلب...**»[١].

فالقلب ـ في النظر الشرعي ـ ليس مجرد عضو مادي فحسب، كما تراه الفلسفة المادية التجريبية، وإنما هو أداه تأمل وتفكر وتدبر واعتبار ونظر، وهي نظرة أثرى وأغنى وأعلى معقولية من النظرة الساذجة المادية.

الثاني: أيما أفضل العلم أو العقل؟

لا يصح إطلاق الجواب إلا بالتفصيل، وذلك بالرجوع إلى تحليل مفهومي العلم والعقل، فإذا أريد بالعلم العلم الإلٰهي الذي أنزله الله، فلا ريب أنه أفضل من العقل الإنساني، وإن أريد بالعقل العقل العملي المنجي في الآخرة، كان أفضل من العلم النظري، وإن أريد بالعقل الغريزة، فإن العلم الذي يحصل بالغريزة أفضل لأنه هو المقصود، وغريزة العقل وسيلة، والمقاصد أفضل من الوسائل، وإن أريد بالعقل العلوم الضرورية والمكتسبة «النظرية»، فيكون العقل والعلم بمعنى واحد، ومن ثم يصبح السؤال زائفًا لا يعني شيئًا، فكأنه يسأل عن أيما أفضل العلم أم العلم؟[٢].

تشيُّؤ العقل:

العقل ـ حسب تلك المفاهيم الأربعة ـ لا يعدو أن يكون وصفًا معنويًا، أو فعلًا من الأفعال، أو سلوكًا من السلوكيات «التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمُبصرات، فالبصر ليس جوهرًا مستقلًا بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين فكذلك العقل هو فعل معلول لذاتٍ حقيقة»[٣].

وبهذا ندرك الخلل المفهومي للعقل عند المدارس الفلسفية اليونانية قديمًا

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٩/ ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٢) انظر: المصدر السابق ٩/ ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

(٣) العمل الديني وتجديد العقل، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، ط. الثالثة، ٢٠٠٠م، ص١٨.

والغربية حديثًا، حيث صوَّروا العقل جوهرًا وذاتًا «قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان، ويستعد بها لقبول المعرفة، كما يسود الاعتقاد بذلك في الثقافة الغربية، تأثرًا بنظرية الفكر اليوناني في العقل»[1]، فالعقل ـ في النظر الفلسفي ـ «جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها»[2].

وتشيُّؤ العقل وتجوهره في النظرية اليونانية الأرسطية مرتبط بفلسفتهم الوجودية، حيث يقسمون الوجود إلى جواهر وأعراض، والجوهر «من الموجودات ما هو منفصل عما سواه، قائم بذاته متقوم في ذاته... وهو موضوع الأعراض؛ أي: محلها وحاملها»[3]، والجواهر عندهم خمسة: الهيولى والعقل والنفس والمادة والصورة، فالهيولي تتعلق بالماديات، والباقية جواهر عقلية، يطلقون عليها «المجرَّدات العقلية»[4].

فالعقل في مفهومه الفلسفي يناقض المفهوم الشرعي والعربي، فإن «العقل في لغة المسلمين كلهم أولهم عن آخرهم، ليس ملكًا من الملائكة ولا جوهرًا قائمًا بنفسه، بل هو العقل الذي في الإنسان، ولم يسم أحد من المسلمين قط أحدًا من الملائكة عقلًا، ولا نفس الإنسان الناطقة عقلًا، بل هذه من لغة اليونان...»[5].

والمقصود ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ: «أنهم يعبرون بلفظ العقل عن جوهر قائم بنفسه، ويثبتون جواهر عقلية يسمونها المجردات والمفارقات للمادة، وإذا حقق الأمر عليهم لم يكن عندهم غير نفس الإنسان التي يسمونها الناطقة، وغير ما يقوم بها من المعنى الذي يسمى عقلًا»[6]، فالتصور الميتافيزيقي للعقل عند الفلاسفة اليونان أَظْهَرَ نظام الثقافة اليونانية وحدَّدَ خطابها الفلسفي، فلم

(١) المصدر نفسه، ص١٧.
(٢) رسالة في حدود الأشياء، الكندي، تحقيق: يوحنا مخيمر، دار المشرق، بيروت، ص٣٣.
(٣) العقل الوجود، يوسف كرم، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م، ص١٥٨ ـ ١٦٠.
(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٩/ ٢٧٥.
(٥) بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٢٥١.
(٦) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٩/ ٢٧٦.

تكن نظرتهم للعقل نظرة معرفية مجردة، بل هي نظرة فلسفية وجودية، جعلوا العقل فيها مفسِّرًا للوجود ومنظِّمًا له، كما هو ظاهر في نظرية «اللُّوغوس»، ونظرية «النّوس»[1].

وكلتاهماعند قدماء فلاسفة اليونان[2].

سارت الفلسفة الغربية العقلية الحديثة في مجملها على خطى الثقافة اليونانية في تصورهم للعقل، وتمسكهم بفكرة «العقل الكوني» القائم بذاته[3]، وتأثر الاتجاه الحسي المادي القديم والحديث بفكرة جوهرية العقل، لكنها جوهرية مادية متصلة بالبدن لا مفارقة، كما يراها جماهير الاتجاه العقلاني، فالعقل في النظر الحسي القديم فعل من أفعال الأجسام[4] وهو في نظر الفلسفة الحديثة كما يقرره «جون لوك»: «عنصر أولي بسيط التكوين لا يتجزأ ولا يتحلل، كما هو الشأن في الشيء المادي»[5]، فما هو ـ في نظرهم ـ إلا انعكاس وأثر للمادة، فكل الاتجاهات الفلسفية تدور حول معنى مادية وجوهرية العقل، إما جوهرية مفارقة، وإما مادية متصلة بالجسم.

وليس بمستغربٍ أن يحيى المفهوم اليوناني للعقل في الساحة الثقافية والفلسفية الغربية، إذ هي امتداد للثقافة اليونانية، لكن من غير الطبيعي أن يكون لهذا المفهوم أثر في بعض المتأخرين من الأعلام المسلمين؛ كالغزالي، وممن حمل همَّ مشروع التوفيق بين الدين والفلسفة؛ كفلاسفة التصوف وأصحاب رسائل إخوان الصفا، فقد حاولوا شرعنة المفهوم الفلسفي للعقل بدلالة حديث موضوع، وهو «أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل فأقبل،

---

(١) **اللوغوس والنوس**: يعنيان «العقل الكوني» الذي يفسر نظام الكون، و«القانون الكلي» الذي يحكم الظواهر، ويتحكم في صيرورتها، لكن «اللوغوس» عند «هراقيطس» محايث للطبيعة، بخلاف «النوس» عند «أناكساغورس» فهو مفارق للطبيعة. انظر: تكوين العقل العربي، الجابري، ص١٨ ـ ١٩.

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي ١/ ٢٣٧، ٢/ ٥٣٤.

(٣) انظر في ذلك: تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط. الثامنة، ٢٠٠٢م، ص٢٠ ـ ٢٣

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص٢٢٦.

(٥) جون لوك، عزمي إسلام، دار المعارف، القاهرة، ط. الثانية، ١٩٧٦م، ص٣٢.

ثم قال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزتي ما خلقت خلقًا أكرم عليَّ منك، فبك آخذ، وبك أعطي، وبك الثواب والعقاب»[1].

وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «إنه من العجب أن هذا الحديث قد جعله عمدتهم في أصول الدين والمعرفة والتحقق من يروم الجمع بين الشريعة الإلٰهية والفلسفة اليونانية المشائية، وكل هؤلاء غيروه ـ وإن كان موضوعًا ـ فرووه «أول ما خلق الله العقل فقال: له أقبل»، وجعلوا هذا حجة وموافقًا لما يقوله الفلاسفة المشاؤون أتباع أرسطو من قولهم: أول الصادرات عن واجب الوجود هو العقل الأول، وقد شاع هذا في كلام كثير من المتأخرين بعد أن رأوه في كتب رسائل إخوان الصفا، فإن هذه الرسائل هي عمدة لهؤلاء، ووجدوا نحو هذا في كلام أبي حامد في مواضع، وإن قيل إنه رجع عن ذلك»[2].

أبان ابن تيميَّة بطلان هذا الحديث وكذبه، وناقش من يستدل به على مفاهيم دخيلة غير أصيلة، وذلك في كتاب مفرد بعنوان: «بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد» أو «السبعينية»[3]، نقض في هذا الكتاب بعض مظاهر المشروع التوفيقي بين الدين والفلسفة وناقش بعض أعلامه، كـ«الغزالي» الذي سطر بعض أبعاده في كتبه «فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة» و«مشكاة الأنوار» و«جواهر القرآن»، وكما أظهره فلاسفة التصوف كـ«ابن سبعين» في كتابه «بُدّ العارف» و«ابن عربي» في كتابه «فصوص الحكم».

المقاصد الكلِّيَّة المعرفية للعقل:

العقل شرط في المعرفة، وظيفته المعرفية الكبرى البحث عن الحقيقة،

---

(١) انظر: في بيان وضع هذا الحديث: الموضوعات، ابن الجوزي ١/ ٢٧٢ ـ ٢٧٣، برقم (٣٦٦)، واللآلي المصنوعة، السيوطي ١/ ١٢٩ ـ ١٣٠، والمقاصد الحسنة، السخاوي، ص١٦٣، برقم (٢٦٩).

(٢) بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص١٧٩ ـ ١٨١.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص١٧٠ ـ ١٨١.

ومقصده الكلي الكشف عنها، إذ يظل العقل - دائمًا باعتباره شرطًا للمعرفة - باحثًا عن الحقائق سواء أكانت حقائقه نظرية أم خلقية، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «العقل شرط في معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل»[1].

والحقيقة الكلِّيَّة - باعتبارها مقصدًا معرفيًّا للعقل - تنقسم إلى قسمين:

الأول: كونية قدرية موجودة.

الثاني: دينية شرعية مقصودة.

فالحقيقة أو الحقائق انقسمت إلى: موجودة ومقصودة، إلى كونية ودينية، إلى قدرية وشرعية[2] والعقل - بوظيفته النظرية والعملية - يستهدف بنظره الكشف عن الحقائق القدرية الكونية، وإثبات الحق الموجود، كما يقصد بعمله الكشف عن الحقائق الشرعية الدينية والخلقية، وتحقيق الحق المقصود.

وإذا كان العقل باحثًا عن الحقائق الكونية والدينية، فإن هدفه المعرفي الكلي يدور حول إثبات «الحق» سواءٌ أكان متعلِّقًا بوجود الأعيان، أم بالعقائد والأديان، أم بالقيم والأخلاق.

يُلاحِظ العقل الانسجام الواقع مع الحكم، وهذا الانسجام حقيقة «الحق»، إذ هو مطابقة الواقع للحكم[3]، بعكس «الصدق» - وإن كان نوعًا من الحق - فإن حقيقته مطابقة الحكم للواقع؛ لأن «الحق» شيء موضوعي في الواقع الخارجي يوافق الحكم الصادر من الذات، بعكس «الصدق» الذي هو عبارة عن حكم ذاتي يطابق الحق الواقع في الخارج[4].

فالحق المطابقة بين المعرفة والأشياء[5] أو المطابقة بين الواقع والحكم،

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/٣٣٨ - ٣٣٩.

(٢) المصدر نفسه ١٩/١٢٩.

(٣) **أصل الحق**: المطابقة والموافقة. انظر: مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار العلم، ودار الشامية، دمشق بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ص٢٤٦.

(٤) انظر: التعريفات، الجرجاني، ص٨٩، والمعجم الفلسفي، صليبا ١/٤٨١.

(٥) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم ص١٣٠.

والواقع إما أن يكون واقعًا ماديًّا وجوديًّا، وإما أن يكون واقعًا معنويًّا مقصودًا، وغالبًا ما يكون العلم بالواقع الوجودي علمًا انفعاليًّا تابعًا له، وكثيرًا ما يكون العلم بالواقع المعنوي علمًا فاعلًا متبوعًا به، كما سبق بيانه ـ من كلام ابن تيميَّة ـ في تلازم الظواهر النفسية الانفعالية والفاعلة.

ولما كان الواقع نوعين وجوديًّا ومعنويًّا، كان «الحق» ـ باعتبار حقيقته في مطابقة الواقع للحكم ـ نوعين[1]:

* **الأول: الحق الموجود، المتعلق بوظيفة العقل العلمية النظرية، المتوجهة إلى التمييز بين الأوصاف العلمية المتضادة؛ كالصدق والكذب.**

فالحق ـ هنا ـ بمعنى الموجود الثابت، الذي يتعلق بتصديق العقل وتكذيبه، وإثباته ونفيه، وخطابه الخبري المشتمل على النفي والإثبات، وضد الحق الباطل، والمراد به هنا ما انتفى وجوده كالمعدوم والممتنع أو ما انقطع وجوده، فالمعدوم، مثل الاعتقادات والمقالات الباطلة؛ لأنها ليس لها واقع يطابق الحكم، وما انقطع وجوده، مثل وصفنا للحياة بأنها باطلة ضدًّا للموت الذي هو الحق؛ لأن الحياة الدنيا منقطعة.

* **الثاني: الحق المقصود، المتعلق بوظيفة العقل العملية، المتوجهة إلى التمييز بين المصلحة والمفسدة، وبين النافع والضار، وبين الملائم والمنافي.**

فالحق ـ هنا ـ بمعنى النافع الذي ينبغي قصده وطلبه وعمله، المتعلق بحب القلب وبغضه وإرادته وكراهيته وخطابه بالأمر والنهي، وضد الحق الباطل، والمراد به هنا غير النافع الذي لا ينبغي قصده ولا طلبه ولا عمله، أو ما كان نفعه منقطعًا أو مرجوحًا، مثل كل ما نهى الله عنه ورسوله، فهو باطل، ممتنع أن يكون مشتملًا على منفعة خالصة أو راجحة.

وعلى هذا المعنى جرى الأسلوب القرآني في إبطال صدقة المن والأذى، وبعض العبادات التي لم يحصل بها المقصود الشرعي ولم تترتب عليها آثارها، ومن ذلك وصف بعض الاعتقادات والمقالات بالبطلان من جهة

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١١/ ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

عدم نفعها مطلقًا أو مقيَّدًا بالرُّجْحَان، فإن«كل عمل لا يراد به وجه الله فهو باطل؛ لأن ما لم يرد به وجهه إما أن لا ينفع بحال، وإما أن ينفع في الدنيا أو في الآخرة، فالأول ظاهر، وكذلك منفعته في الآخرة بعد الموت، فإنه قد ثبت بنصوص المرسلين أنه بعد الموت لا ينفع الإنسان من العمل إلا ما أراد به وجه الله، وأما في الدنيا فقد يحصل له لذات وسرور، وقد يجزى بأعماله في الدنيا...»[(١)].

وقد ضرب ابن تيميَّة مثالًا على الحق الموجود والمقصود ونقيضهما من الباطل بقول النبي ﷺ: «**أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل**»[(٢)]، فالله هو الحق بمعنى أنه الموجود الذي لا يفنى، وكل الموجودات مفتقرة إليه، وبمعنى المقصود الذي يقصد بالأعمال وحده، والنافع المعطي الباسط على الحقيقة، وما عدا الله فهو باطل، بمعنى أنه مسبوق بعدمٍ، وزائل إلى عدم، وبمعنى أنه لا نفع فيه أو به إلا بإذن الله الحق، ولذلك سمى الله نفسه حقًّا، كما في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾﴾ [الحج: ٦].

وحول ذلك المثال يقول ابن تيميَّة: «أما الكائنات فقد كانت معدومة منتفية، فثبت أن أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: «**ألا كل شيء ما خلا الله باطل**»، وكما قال ﷺ: «**أصدق كلمة قالها شاعر قول لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل**»، وأنها تجمع الحق الموجود والحق المقصود، وكل موجود بدون الله باطل، وكل مقصود بدون قصد الله فهو باطل، وعلى هذين فقد فسر قوله: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ إلا ما أريد به وجهه وكل شيء معدوم إلا من جهته...»[(٣)].

وبطلان ما عدا الله من الموجودات والمقاصد، لا ينافي كون بعضها حقًّا موجودًا أو مقصودًا؛ لأن الحكم عليها بالبطلان كان في سياق المقارنة

---

(١) المصدر السابق ١١/ ٣٥٠.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، برقم (٣٨٤١)، ومسلم في صحيحه، برقم (٢٢٥٦).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١١/ ٣٥٠.

بالله تعالى، ولا ريب أن الله هو الحق المطلق وجودًا وقصدًا، وما عداه قد يكون حقًّا نسبيًّا.

وتمييز ابن تيميَّة بين الحق الموجود والحق المقصود، يذكرنا بتفريق بعض الفلاسفة بين أحكام العقل الوجودية والغيبية، فقد قرروا: «أن أحكام الوجود أحكام خبرية، تحمل صفة حقيقية على موصوف حقيقي، على حين أن أحكام القيم أحكام إنشائية تتضمن تقديرًا لقيمة الشيء، فإذا قلت: زيد في الدار كان حكمك وجوديًّا أو خبريًّا أو تقريريًّا (Constatif Juemht)، وإذا قلت: العلم أفضل من الجهل كان حكمك حكمًا إنشائيًّا، أو حكم قيمة أو تقويم»[1].

فالحق والبطلان متعلقان بالقصد والخبر والاعتقاد، كما أنهما متعلِّقان بالوجود، ولذلك فإن الشيء «لا يجوز إطلاق القول بأنه حق لمجرد كونه موجودًا إلا بقرينة تبين المراد»[2]، فربما يكون الشيء موجودًا، ويكون باطلًا باعتبار انقطاع وجوده، أو بطلان حقيقته المقصودة، وهذا تحقيق لم يدركه أهل التصوف من الاتحاديين؛ كابن عربي، فقد غلطوا في ذلك «فرأوا أن الحق هو الموجود، فكل موجود حق، فقالوا: ما في العالم باطل، إذ ليس في العالم عدم، وقالوا: الكفر إنما هو عدم وجود الشريك مثلًا...»[3].

وقصارى القول: أن البحث في الموجودات والمقصودات مقصد كلي للعقل المعرفي، إذ يشتمل نشاطه المعرفي على الكشف عن الحقائق الكونية القدرية الموجودة، وفحصها لتميز الحق والباطل منها، ويندرج تحت هذا المقصد فنون وعلوم شتى من العلوم التجريبية والأخبار والتاريخ، كما يشتمل نشاطه المعرفي على الكشف عن الحقائق الشرعية والقيمية الخلقية والجمالية المقصودة، وتمحيصها لمعرفة حقها وباطلها، ويندرج تحت هذا المقصد فنون

---

(١) المعجم الفلسفي، صليبا، ١/ ٤٩٠.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ٤١٨.

(٣) المصدر نفسه ٢/ ٤١٧.

وعلوم كثيرة على رأسها علم الأخلاق وعلم التصوف، وكل من تلك العلوم والفنون تحتاج إلى البحث في نوعي الحق، إلا أن هذا التصنيف ـ إن صح ـ مبني على ما يغلب على الفن والعلم.

وإذا كان المقصد الكلي للعقل المعرفي قد أثر على تصنيف العلوم «ابيستمولوجيًّا»[1]، فقد كان له تأثير على حركة الإنسان، إذ حركة الإنسان إيجابًا في حالة الرجاء، وسلبًا في حالة الرهبة تتوقف على أمرين:

الأول: الاعتقاد المتعلق بوظيفة العقل العلمية، من تصديقه وتكذيبه بالمرجو أو المرهوب.

الثاني: الإرادة النفسية المتعلقة بوظيفة العقل العملية، من حب وطلب المرجو، وكراهة ودفع المرهوب.

وقد أشرت إلى هذا المعنى في تحليل الإرادة، غير أني أؤكد هنا تعلق الاعتقاد بالحق الموجود ونقيضه، وتعلق الإرادة بالحق المقصود ونقيضه، فالحقان ونقيضهما، كما أنهما مقصدان لنشاط العقل، فهما ـ أيضًا ـ محفِّزان لحركة الإنسان وفاعليته الإيجابية والسلبية.

وحول ما تقرر، يقول ابن تيميَّة عن فاعلية الإنسان: «إذا كان لا يتحرك إلا راجيًا، وإن كان راهبًا خائفًا لم يسع إلا في النجاة، ولم يهرب إلا من الخوف، فالرجاء لا يكون إلا بما يلقى في نفسه من الإيعاد بالخير الذي هو طلب المحبوب، أو فوات المكروه، فكل بني آدم له اعتقاد فيه تصديق بشيء وتكذيب بشيء، وله قصد وإرادة لما يرجوه مما هو عنده محبوب ممكن الوصول إليه، أو لوجود المحبوب عنده، أو لدفع المكروه عنه.

والله خلق العبد يقصد الخير فيرجوه بعمله، فإذا كذب بالحق فلم يصدق به ولم يرجُ الخير فيقصده ويعمل له، كان خاسرًا بترك تصديق الحق، وطلب

---

(١) **الابيستمولوجيا**: لفظ مركب من مفردتين، وهما: «إيبستيما» Episteme وهو «العلم»، والآخر: «لوغوس» Logos وهو «النظرية» أو «الدراسة»، ومعناها نظرية العلوم أو فلسفة العلوم. انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ٣٣.

الخير، فكيف إذا كذب بالحق وكره إرادة الخير؟ فكيف إذا صدق بالباطل وأراد الشر؟ . . .»[1].

توقف الهداية على تحقيق مقصدي العقل:

هداية العقل وصوابه متوقفان على التصديق بالحق الموجود، والعمل بالحق المقصود، وضلال العقل وخطؤه ناشئان من التكذيب بالحق الموجود، وترك الحق المقصود.

وأصل الهداية يدور حول التصديق بالحق والعمل به، لا بالتكذيب بالباطل وترك العمل به، وإنما هو تبع للتصديق بالحق والعمل به، وكذلك مدار الضلال يكون على التكذيب بالحق وترك العمل به، لا على التصديق بالباطل والعمل به، ولكنه تبع ـ كذلك ـ للتكذيب بالحق وترك العمل به، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «أصل الهدى ودين الحق هو: إثبات الحق الموجود، وفعل الحق المقصود، وترك المحرم، ونفي الباطل تبع، وأصل الضلال ودين الباطل، التكذيب بالحق الموجود، وترك الحق المقصود، ثم فعل المحرم وإثبات الباطل تبع لذلك، **فتدبر هذا فإنه أمر عظيم تنفتح لك به أبواب من الهدى**»[2].

فغالب الضلال العقدي والمنهجي يأتي من التكذيب بالحق وترك العمل به، لا من التصديق بالباطل والعمل به؛ لأن الثاني ثمرة للأول ولذلك يقول ابن تيميَّة: «إن ضلال بني آدم وخطأهم في أصول دينهم وفروعه، إذا تأملته تجد أكثره من عدم التصديق بالحق، لا من التصديق بالباطل، فما من مسألة تنازع الناس فيها في الغالب إلا وتجد ما أثبته الفريقان صحيحًا، وإنما تجد الضلال وقع من جهة النفي والتكذيب. . .»[3].

ويضرب على ذلك أمثلة من الضلالات ابتدأها بضلال منكري النبوات،

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٣٣.
(٢) المصدر السابق ٢٠/ ١١٢.
(٣) المصدر نفسه ٢٠/ ١٠٥.

وضلال أهل الكتاب من اليهود والنصارى، ويمضي في ضرب الأمثلة إلى أن وصل التمثيل بضلال المناهج والعقائد المنتسبة للإسلام؛ كالوعيدية من الخوارج، فهم وإن أحسنوا في تعظيم أمر المعاصي والنهي عنها، لكنهم أُتوا من حيث تكذيبهم للحق الموجود في الكتاب والسُّنَّة، الدال على إمكان مغفرة الذنوب ولو كانت كبائر.

وهكذا الشأن في المرجئة، والقدرية، والجهمية، كلها واقعة في جنس ما وقع فيه الخوارج من التكذيب بالحق الموجود في الكتاب والسُّنَّة، ومن ثم وقوعهم في تصديق الباطل والعمل به[1]، وهكذا ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «إذا تأمَّلت أهل الضلال والخطأ من هذه الأمة، تجد الأصل ترك الحسنات لا فعل السيئات، وأنهم فيما يثبتونه أصل أمرهم صحيح، وإنما أتوا من جهة ما نفوه، والإثبات فعل حسنة، والنفي ترك سيئة، فعلم أن ترك الحسنات أضر من فعل السيئات وهو أصله»[2].

وقد كان كلامه في سياق بيانه قاعدة تنصُّ على «أن جنس فعل المأمور به أعظم من جنس ترك المنهي عنه، وإن جنس ترك المأمور به أعظم من جنس فعل المنهي عنه، وأن مثوبة بني آدم على أداء الواجبات أعظم من مثوبتهم على ترك المحرمات، وأن عقوبتهم على ترك الواجبات أعظم من عقوبتهم على فعل المحرمات»[3]، فكذلك جنس التصديق بالحق والعمل به أعظم من جنس التكذيب بالباطل وترك العمل به.

ولما كان نفي الباطل وتركه تابعًا لإثبات الحق والعمل به، كان المنهج الشرعي في إثبات صفات الله وتنزيهه، هو الإثبات المفصل والنفي المجمل، فالإثبات هو الأصل؛ لأنه متعلق بإثبات الحق، والنفي تابع له؛ لأنه مستند إلى نفي الباطل، وأما مخالفو المنهج الشرعي فوقعوا في نقيضه، حيث جعلوا النفي أصلًا، والإثبات فرعًا في العلم والعمل، وهذا بناءً على أصل ضلالهم

---

(١) المصدر السابق ٢٠/ ١١١.

(٢) المصدر نفسه ٢٠/ ١١٠.

(٣) المصدر نفسه ٢٠/ ٨٥.

المتمثل في التكذيب بالحق الموجود، وترك العمل بالحق المقصود، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «إن الله تعالى بعث الرسل وأنزل الكتب في العلوم والأعمال بالكلم الطيب والعمل الصالح... فأمرهم في الاعتقادات بالاعتقادات المفصَّلة في أسماء الله وصفاته، وسائر ما يحتاج إليه من الوعد والوعيد، وفي الأعمال بالعبادات المتنوعة... وأما في النفي فجاءت بالنفي المجمل، والنهي عما يضر المأمور به، فالكتب الإلٰهية وشرائع الرسل ممتلئة من الإثبات فيما يعلم ويعمل.

وأما المعطِّلة من المتفلسفة ونحوهم، فيغلب عليهم النفي والنهي، فإنهم في عقائدهم الغالب عليهم السلب... وفي الأفعال الغالب عليهم الذم والترك، من الزهد الفاسد والورع الفاسد... من غير أن يأتوا بأعمال صالحة يعملها الرجل تنفعه... ولهذا كان غالب من سلك طرائقهم بطالًا متعطِّلًا، معطِّلًا في عقائده وأعماله»[(١)].

إدراك المجتهد الحق:

إذا كان الهدف الكلي للعقل المعرفي إثبات الحق والعمل به، فهل يمكن للباحث أن يدرك الحق باجتهاده في كل مسألة فيها نزاع؟ وإذا لم يمكنه إدراك الحق بعد اجتهاده، فهل يستحق العقاب شرعًا أم لا؟

تلك من مسائل أصول الفقه المتعلقة بالهدف المعرفي الكلي للعقل، وقد عرض لها ابن تيميَّة، ذاكرًا اختلاف المناهج حولها، مبينًا الجذور الفلسفية لكل موقف من هذه المسألة، مرجِّحًا إحدى تلك المواقف، وحاصلها ثلاثة أقوال[(٢)] يمكن تلخيصها تلخيصًا موجزًا فيما يلي:

القول الأول: يرى أنه يمكن لكل مجتهد باحث عن الحق إدراكه، إذ إن على كل مسألة دليل قطعي، وعدم إدراك الباحث الحق فيها دليل على تقصيره

(١) المصدر السابق ٢٠/١٢٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٩/٢٠٤ ـ ٤٢٧.

في البحث، فهو بذلك ملوم ومعاقب، فالخطأ والإثم ـ في نظر هذا القول ـ متلازمان، وأصل هذا القول يرجع إلى القدرية، الذين يرون أن كل مستدل وكل باحث له قدرة تامة مستقلة، يتمكن بها من معرفة الحق، بناء على أصلهم الفلسفي في أن أفعال العباد غير مخلوقة لله، بل هي مستقلة راجعة إلى العباد، فكل من لم يعرف الحق مسؤول خلقيًّا مستحق للعقاب.

القول الثاني: يرى أنه يمكن لكل مجتهد إدراك الحق، ويمكن أن يعجز عنه، لكن إذا عجز عن إدراكه فقد يعاقبه الله، وقد لا يعاقبه بمحض المشيئة بلا سبب، وأصل هذا القول يرجع إلى الجهمية الجبرية، الذين يرون أن لله أن يعذب خلقه أو يغفر لهم بلا سبب، وليس للعبد قدرة أصلًا.

القول الثالث: يرى أنه ليس كل من اجتهد واستدل يتمكن من معرفة الحق، ومن عجز عن إدراكه بعد استفراغ وُسْعه في طلبه، فإنه معذور مغفور له مستحق للثواب، وهذا بإطلاق سواءٌ أكان في أصول الدين أم في فروعه، فلا تلازم بين الخطأ والإثم، ولا يستحق العقاب إلا من ترك مأمورًا، أو فعل محظورًا، وهذا هو قول الفقهاء والأئمة من سلف الأمة.

ويَخْلُص ابن تيميَّة إلى فَصْل الخطاب في هذه المسألة، مرجِّحًا القول الثالث، قائلًا: «... المجتهد المستدل: من إمام وحاكم وعالم وناظر ومفت وغير ذلك، إذا اجتهد واستدل فاتقى الله ما استطاع كان هذا هو الذي كلَّفَه الله إياه، وهو مطيع لله مستحق للثواب إذا اتقاه ما استطاع، ولا يعاقبه الله ألبتة خلافًا للجهمية المجبرة، وهو مصيب. بمعنى أنه مطيع لله، لكن قد يعلم الحق في نفس الأمر وقد لا يعلمه، خلافًا للقدرية المعتزلة في قولهم: كل من استفرغ وسعه علم الحق، فإن هذا باطل... بل كل من استفرغ وسعه استحق الثواب»[(١)].

ويتجلَّى تسامح ابن تيميَّة حينما يوسِّع مناط ما قرره، ليشمل أهل الكتاب قبلنا، الذين اتبعوا ما خفي عليهم من التحريف اجتهادًا، وفي ذلك يقول:

(١) المصدر السابق ١٩/٢١٦ ـ ٢١٧.

«... إذا اجتهد الناس في فهم ما أراده الرسول، فالمصيب له أجران والمخطئ له أجر، فلا يمنع أن يقال ذلك في أهل الكتاب قبلنا، فيمن لم يبلغه جميع نصوص الكتاب قبلنا، لم تقم عليه الحجة إلا بما بلغه، وما خفي عليهم منه فاجتهد في معرفته فإن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر وخطأه محطوط عنه، فأما من تعمَّد تحريف الكتاب لفظه أو معناه، وعرف ما جاء به الرسول فعانده، فهذا مستحق للعقاب... وعلى هذا، فإذا كان بعض أهل الكتاب قد حرفوا ما جاء به الرسول، لم يجب أن يجعل هؤلاء من المستوجبين للوعيد...»[1].

وكذا الشأن في المتفلسفة، فإن إظهار أصولهم الباطلة وكشف مقالاتهم الملحدة: «لا يستلزم كونهم أشقياء في الآخرة، إلا إذا بعث الله إليهم رسولًا فلم يتبعوه»[2]، فالحكم العلمي لا يستلزم الحكم الأخروي، فلربما يُعْذَرُون في مواقفهم العلمية الفلسفية إذا لم تبلغهم الحجة، فإن القوم - كما يعبر ابن تيميَّة - «لولا الأنبياء لكانوا أعقل من غيرهم...»[3].

فمبدأ عدم التلازم بين خطأ العقل والإثم، يفتح آفاقًا واسعةً حرة للتفكير العقلي، وهو دافع نفسي إلى الانعتاق من آسار التقليد، لا سيَّما إذا علمنا بأن المخطئ قد يثاب ويمدح، إذا قام بشرط البحث العلمي، وهو استفراغ الوسع في الاجتهاد، وكل هذا يسهم في دفع مشاريع التجديد في كل مجالات الفكر والحياة، التي تفتقر لها كل حضارة، ويحتاج لها كل دين، لكن ليس لكل تفكير حر، أو لكل مشروع تجديدي، أثر حضاري حقيقي ما لم يُؤَطَّر بإطار مرجعية الوحي، وهذا ما اختطه ابن تيميَّة لنفسه، في مشاريعه العلمية، وإرثه الثقافي.

وكما أن هذا المبدأ يفتح أبواب الاجتهاد والتجديد، فهو كذلك يراعي الواقع ولا يلغيه، إذ يقرر - كما تقدم بيانه - استحقاق كل باحث عن الحق للثواب، ما دام أنه استفرغ وسعه من الاجتهاد، فإذا عجز عن معرفة الحق أو

---

(١) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٢/٢٩٣ - ٢٩٤.

(٢) الرد على المنطقين، ص١٨٩.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

العمل به لم يُكَلَّف ما عجز عنه، وذلك مثل «من بلغه دعوة النبي ﷺ في دار الكفر، وعلم أنه رسول الله، فآمن به وآمن بما أنزل عليه، واتقى ما استطاع كما فعل النجاشي وغيره، ولم تمكنه الهجرة إلى دار الإسلام ولا التزام جميع شرائع الإسلام، لكونه ممنوعًا من الهجرة وممنوعًا من إظهار دينه، وليس عنده من يعلمه جميع شرائع الإسلام، فهذا مؤمن من أهل الجنة، كما كان مؤمن آل فرعون مع قوم فرعون، وكما كانت امرأة فرعون، بل وكما كان يوسف الصديق عليه السلام مع أهل مصر...»(١)، والأمثلة الفقهية الواقعية على ذلك كثيرة(٢).

وقفة مع طبيعة الصدق المنطقي في الحق الموجود والمقصود:

صدق «الحق الموجود» صدق موضوعي غير ذاتي لا تدخله النسبية؛ لأنه متعلق بالحقائق الكونية، الموجودة في الواقع وجودًا موضوعيًّا، فإذا طابق العلم معلومه الموجود كان صدقًا، وإذا لم يطابق كان باطلًا أو كذبًا؛ أي: ينتفي الصدق، وأما صدق «الحق المقصود»، فهو صدق مطلق من حيث مبدؤه، ونسبي من حيث تطبيقه، وذلك مثل العدل، فهو مطلق الصدق من حيث جنسه، إذ الناس متفقون على فضيلة إيجاب التسوية بين المتماثلين، لكن يختلفون في الاستواء والموافقة والتماثل، وتلك النسبية راجعة إلى طبيعة «الحق المقصود» النابعة من الإرادة والقصد الذي يتنوع بحسب الأحوال.

ولذلك يقسم ابن تيميَّة الطاعات والعبادات العقلية إلى قسمين، إذ يقول: «أحدهما: ما هو نوع واحد لا يختلف أصلًا؛ كالعلم والصدق، وهما تابعان للحق الموجود، ومنها ما هو جنس تختلف أنواعه كالعدل وأداء الأمانة، الصلاة والصيام، والنسك والزهد والورع، ونحو ذلك، فإنه قد يكون العدل في ملة وسياسة خلاف العدل عند آخرين؛ كقسمة المواريث مثلًا، وهذه الأمور تابعة للحق المقصود»(٣).

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/٢١٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٩/٢١٨ ـ ٢٢٧.

(٣) المصدر السابق ٢٠/٦٩.

ويمضي مبيِّنًا نوعي الصدق فيهما، قائلًا: «... الموافقة العلمية والصدقية هي بحسب وجود الشيء في نفسه وهو الحق الموجود، فلا يقف على أمر وإرادة، وأما الموافقة العدلية فبحسب ما يجب قصده وفعله، وهذا يقف على القصد والأمر الذي قد يتنوع بحسب الأحوال.

ولهذا لم تختلف الشرائع في جنس العلم والصدق، كما اختلفت في جنس العدل، وأما جنس العبادات كالصلاة والصيام والنسك والورع عن السيئات، وما يتبع ذلك من زهد ونحو ذلك، فهذا مختلف اختلافًا كثيرًا... لكن تجتمع هذه الأنواع في جنس العبادة، وهو تألُّه القلب بالمحبة والتعظيم، وجنس الزهادة، وهو الإعراض عن الشهوات البدنية وزينة الحياة الدنيا، وهما جنس نوعي الصلاة والصيام»[1].

فصدق الحق الموجود صدق موضوعي، وصدق الحق المقصود صدق ذاتي، لارتباطه بالإرادة النفسية، لكن لا يعني هذا خلوه من الصدق المطلق؛ لأنه مطلق الصدق من جهة جنسه ومبدئه، وبناء على التفريق بين صدقي الحق الموجود والحق المقصود، فإن بعض العلوم المنتسبة للحقائق الكونية «الحق الموجود» أوضح في أصولها، وأكثر تقدمًا من بعض العلوم المنتسبة للحقائق الخلقية أو النفسية، ويضرب الباحثون في فلسفة العلوم على ذلك، بمثال تقدُّم العلوم التجريبية التطبيقية على العلوم الإنسانية، كعلم النَّفس وغيره.

لكن علم الشريعة ـ وإن كان شطره منتسبًا إلى الحق المقصود ـ مطلق الصدق من جهة ارتباطه بنصوص الوحي التي تمثل الوعاء الموضوعي للشريعة، فإن علم الشريعة رباني مطلق من حيث المصدر، وإنساني نسبي من حيث الغاية والهدف.

(١) المصدر نفسه ٢٠/ ٦٩ ـ ٧٠.

ثَانِيًا: فِطْرَةُ العَقْلِ النَّظَرِي وَدَوْرُهَا المَعْرِفِي

تعرفنا في الفصل الأول على دور الحالات الانفعالية والفاعلة في بناء المنهج المعرفي عند ابن تيميَّة، وفي سياق هذا المبحث، أُتمِّم ما وعدت به من بيان الدور المعرفي للحالات العاقلة وأهم مفاهيمها، وبهذا يكتمل تأثير وظائف النَّفس الفطرية في تأسيس المنهج المعرفي عند ابن تيميَّة.

وسأبدأ في هذا المقام ببيان تفصيلي لفطرة العقل النظري عند ابن تيميَّة، فإن للعقل ـ كما سبق بيانه ـ وظيفتين علمية وعملية، سأهدف إلى بيان الوظيفة العلمية، ثم سأفصل القول لاحقًا في بيان أهم وأبعاد وأهداف فطرة العقل العملية، المتمثلة في الفطرة الخلقية والفطرة الدينية.

المراحل المعرفية للعقل:

تتضح الفطرة النظرية للعقل، وينجلي دورها المعرفي إذا علمنا أهم المراحل المعرفية للعقل، إذ إن لسير العقل في المعرفة مراحل، أهمُّها مرحلتان:

الأولى: مرحلة اكتساب المعرفة.

الثانية: مرحلة إنضاج المعرفة.

وفي هاتين المرحلتين يتصف العقل بالانفعال والفاعلية الذهنيين.

وإلى هاتين المرحلتين أشار ابن تيميَّة بقوله: «من المعلوم أن العلم له طرق ومدارك وقوى باطنة وظاهرة في الإنسان، فإنه يحس الأشياء ويشهدها

[مرحلة اكتساب المعرفة] ثم يتخيلها ويتوهمها ويضبطها بعقله، ويقيس ما غاب على ما شهد [مرحلة إنضاج المعرفة]»[1].

لقد تأمل ابن تيميَّة وظائف العقل النظري، ومارس التفكير في العقل، وناقش مشكلاته النظرية؛ كعلاقته بالحس، وكعمله في التجريد والتعميم والاستدلال، وكأسسه من المبادئ الأولية، لم يقتصر في سير منهجه المعرفي على التفكير بالعقل، بل قاده نقده المنهجي إلى التفكير في العقل، فقد ناقش تلك المباحث وغيرها، التي تعد أرقى في مستوى التفكير المنطقي من مباحث مستوى التفكير العملي، المتولِّد من الحاجة والضرورة.

لكن ابن تيميَّة لم يوسِّع تشريحه للعقل وتأمله في عمله وبنيته، كما تناولته الفلسفة الإغريقية وأتباعها، أو الفلسفة الحديثة؛ لأنه لم يقصد تقرير تلك الأبحاث المعرفية النظرية، بل تناولها في سياق نقده المخالفين، ولأن الوحي الإلٰهي ـ ركيزة منهجه المعرفي ـ لم يتناول تحليل العقل معرفيًّا، وإنما كان هدفه الأسمى الحث على استثمار العقل وظيفيًّا للوصول إلى الهداية الربانية، ولهذا الهدف لم ترد مفردة «العقل» في القرآن، وإنما وردت مفردات تدعوا إلى الفاعلية العملية؛ كالتعقل والتذكر والتفكر والنظر وغيرها.

ويمكن ـ الآن ـ تناول مرحلتي العقل النظري بالشرح، لنتعرف من خلالهما على أبعاد فطرة العقل النظري، وهي كما يلي:

المرحلة الأولى: اكتساب المعرفة:

يفتقر العقل في أدائه المعرفي إلى وظيفة الحواس؛ لأن المعرفة العقلية تتم عبر نقل الحواس المعطيات المحسوسة الخارجية إلى العقل، الذي يقوم بتلقِّيها والتفاعل معها تصوُّرًا وتصديقًا، وقد نبَّهت في أول المبحث على أن مما يميز الظواهر العقلية من الظواهر الانفعالية، ارتكازها على الحقائق الخارجية، بخلاف الانفعال الذي لا يجري إلا في النفس، من الأحوال الشخصية والذاتية، فالعقل لا يستطيع أن يقوم بوظيفته المعرفية، إلا إذا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٤٣٤.

اكتسب عناصر المعرفة من العالم الخارجي، وقد أشار ابن تيميَّة إلى ذاك المعنى، ذاكرًا بعض خصائص العقل المعرفية، إذ يقول: «العقل خاصة القياس والاعتبار والقضايا الكلِّيَّة، فلا بد له من الحسيات التي هي الأصل ليعتبر بها...»[1].

فسير الإدراك العقلي يبتدئ من الحس، ثم تأتي مرحلة اكتساب العقل للمعارف الحسية، ثم مرحلة إنضاجها، بالاعتبار والنظر والقياس والتجريد والتعميم، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة ـ في سياق ذكره طرق المعرفة والعلم ـ: «الثاني: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس...»[2].

فالحواس تنقل المعطيات المحسوسة إلى العقل، والحكم عليها نفيًا وإثباتًا من وظائف العقل، وليس من وظائف الحس، فإن الحس ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ «ليس فيه علم بنفي أو إثبات»[3]، فليس للحواس تمييز ولا حكم، ولذلك يقول ـ في سياق نقده ابن فورك في قوله: «كل حاسة من الحواس آلة التمييز» ـ مبطلًا نسبة وظيفة التمييز للحواس: «مجرد السمع الذي يدرك الصوت لا يميز بين الصوت وغيره، بل يحس الصوت، ثم الحكم على الصوت بأنه غير اللون يعرف بغير الحاسة وهو العقل، وبه يعرف غلط الحس...»[4].

وفي عبارة واضحة يبيِّن افتقار الحس والعقل بعضهما لبعض، ويميِّز بين وظيفتهما، مشيرًا إلى مرحلتي سير الإدراك العقلي تصورًا وتصديقًا، المبتدئ بالحس والمنتهي بالتعقل، إذ يكشف عن كيفية تكوُّن العلوم الكلِّيَّة والعقلية لبني آدم، قائلًا: «إن الإنسان يشهد بحسه الباطن والظاهر أمورًا معينة جزئية على صفات ثم يعقل بما يجعله الله في عقله من العبرة والقياس»[5].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٧٥ ـ ٧٦.
(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٣٢٤.
(٣) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٤/ ٣٩٩.
(٤) بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٢٦٧.
(٥) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/ ٦١٩.

ثم يمثل على ذلك بأهم العلوم الكلِّيَّة والعقلية وهي المبادئ الأولية القبلية قائلًا: «... وبكل حال فلا يقوم بنفسه كلية عقلية ضرورية أو غير ضرورية إلا بتوسط قياس واعتبار، حتى مثل علمه بأن الواحد نصف الإثنين، وأن الجسم لا يكون في مكانين، وأن الضدين لا يجتمعان، هو في ذلك كله قد أدرك بحسه ذلك في بعض الأجسام والأجساد والألوان المتضادة، وعقل أنَّ ما لم يحسه مثل ما أحسه في ذلك، وأن الحكم لا يفترق...»[1].

ويمضي في تأكيد اشتراط الحس لعمل العقل قائلًا: «... إن العقل إنما هو عقل ما علمته بالإحساس الباطن أو الظاهر بعقل المعاني العامة أو الخاصة، فأما أن العقل الذي هو عقل الأمور العامة التي أفرادها موجودة في الخارج يحصل بغير حس، فهذا لا يتصور... فإذا اجتمع الحس والعقل - كاجتماع البصر والعقل - أمكن أن يدرك الحقائق الموجودة المعينة ويعقل حكمها العام...»[2].

وفي موضع آخر يشرح العملية المعرفية، التي تتضافر على تفعيلها مدارك الإنسان وقواه الباطنة والظاهرة، مميزًا بين وظيفة الحواس ووظيفة العقل، مشيرًا إلى أن مناط الغلط المعرفي يرجع إلى حكم العقل، وفي ذلك يقول عن الإنسان: «... إنه يحس الأشياء ويشهدها، ثم يتخيلها ويتوهمها ويضبطها بعقله، ويقيس ما غاب على ما شهد، والذي يناله الإنسان بهذه الأسباب قد يكون علمًا، وقد يكون ظنًا لا يعلمه...»[3].

فالتصور العقلي مفتقر إلى الحس، حتى ولو كان تصورًا لمعدومٍ لا واقع له في المحسوسات، فالعقل قد يتجاوز الواقع المحسوس الموجود، عبر القوة المخيِّلة، لكنه لا يستطيع تجاوز ما لم يحسه بوجه من الوجوه، وذلك مثل تصور جبل من ياقوت أو ذهب، فهذا وإن كان معدومًا فإن العقل ركب تلك

---

(١) المصدر نفسه ٤/ ٦٢١.
(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٩/ ٧١ - ٧٢.
(٣) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٤٣٤.

الصورة من المواد المحسوسة له، وإلَّا فإن العقل «لا يمكنه تصور المعدوم إلا بتوسط تصور الموجود»[1].

ويشرح ابن تيميَّة هذا المبدأ بقوله: «... نفس الإنسان التي هي الشاعرة العالمة المدركة بقواها وآلاتها لم تجد العدم ولم تفقهه ولم تصادفه، ولم تحسه بشيء من حواسها الباطنة ولا الظاهرة، ولا شعرت إلا بموجود، لكن لما شعرت بموجود أخذ العقل والخيال يقدر على النَّفس أمورًا تابعة لتلك الأمور الموجودة، إما أمور مركبة، وإما مشابهة لها، فإنه أدرك الياقوت وأدرك الجبل، ثم ركَّب في خياله جبل ياقوت...»[2]، فالتخيل ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ «يتبع الحِسَّ»[3].

ولما كان الخيال مرتبطًا بالحس من جهة، ومنفكًّا عن الواقع الخارجي من جهة أخرى، وقع بعض الفلاسفة في الخلط بينهما، فلم يستطيعوا التمييز بين الخيال الموجود في الذهن وبين الواقع الموجود في الخارج، ومن هنا دخل عليهم الغلط في معقولاتهم، وفي ذلك يقول عن الفلاسفة: «وحقيقة ما يزعمونه في المعقول إنما هي أمور ذهنية كلية، قائمة في الذهن، لا حقيقة لها في الخارج، وما يثبتونه من المجردات العقليات، بل وواجب الوجود الذي يثبتونه وغير ذلك، يعود إلى هذا...»[4]، وسنفصِّل أبعاد تلك المسألة ـ إن شاء الله ـ في بحث علاقة الوجود الذهني بالوجود الخارجي.

وباشتراط تضافر الحس والعقل لإنتاج المعرفة تصورًا وتصديقًا، يظهر التوازنُ المعرفي الذي انتهجه ابن تيميَّة، والخللُ المنهجي الكلي الذي وقعت فيه بعض المناهج الفلسفية، فإن منها من ارتكز على الوظيفة العقلية، جاعلة العقل مصدرًا وحيدًا للمعرفة، وهذه هي المناهج العقلية، وقابلتها المناهج الحسية التي اعتمدت على الحس وجعلته المصدر الأوحد للمعرفة.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ١٢٧.

(٢) المصدر نفسه ٢٠/ ١٢٨، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢٠/ ٢٧٤.

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٣٦٤ ـ ٦٠٦.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٣٣٤.

وقريبًا من هذا التوازن المعرفي التيمي، ما قرره الفيلسوف الألماني «كانت»، إذ كان لبُّ فلسفته النقدية تتمحور حول التوسط بين المنهج العقلي والمنهج الحسي، فقد اشترط في المعرفة تضافر الحس والعقل كما قرره ابن تيميَّة، وفي هذا يقول: «. . . الذهن لا يمكنه أن يحصل على أي عيان، والحواس لا يمكن أن تفكر في شيء، وإنما تنتج المعرفة من اجتماعهما معًا»[1]، فالإحساس وحده ليس مقياس الحقيقة، بل لا بد لإثبات الحقائق الموجودة من اشتراك حاكم العقل مع نقل الحواس.

والمقصود: **أن العقل في مرحلة اكتسابه المعرفة، يتلقى المعطيات الخارجية المحسوسة، ويحوِّلها إلى صور عقلية جزئية، فإدراكه العالم الخارجي لا يكون إلا من خلال الإحساس والصور، ثم تأتي المرحلة الثانية، حيث يتم للعقل فيها طبخ المعرفة وإنضاجها، من خلال تحويله الصور الجزئية إلى صور كلية، فإن «ما يتصوره العقل من النفي والإثبات: إما أن يكون معينًا أو مطلقًا»[2]، فدوره في إنضاج المعرفة يظهر من خلال تجريده تلك الصور الجزئية، وإبداع الخيال فيها، وتَمَثُّلِه للمدركات الحسية، وتنظيمها، والاستدلال والحكم عليها.**

المرحلة الثانية: إنضاج المعرفة:

يكون إنضاج العقل المعرفة على صورتين:

الأولى: إنضاج تِلقائي، وهي الأفعال الذهنية التي لا يكون للإرادة والتأمل فيها أثر كبير؛ كتداعي الأفكار، وبعض أنواع التخيُّل، وأهمُّها خاصيَّتان فطريتان للعقل، وهما: **التجريد والتعميم.**

الثاني: إنضاج تأمُّلِي، يقوم العقل فيها بتنظيم المعارف وتأليفها والوصول إلى حقائقها، وهذا يفتقر إلى إرادة وتأمل، كالحكم العقلي والاستدلال، وهذا يدفعنا للبحث في المبادئ المنظِّمة للمعرفة، وهي قوانين الفكر ومبادئه الأولية، التي تمثل الأساس المعرفي للاستدلال والحكم.

---

(١) إمانويل كنت، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. الأولى، ١٩٧٧م، ص١٩٨.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٢٨٢.

الإنضاج التِّلقائي:

سأكشف في هذه الصورة عن رؤية ابن تيميَّة المعرفية لأهم خصائص العقل، وهما: التجريد والتعميم، **ولا ريب أن من أهم خصائص العقل التَّجريد وهو: عبارة عن تحليل ذهني، بواسطته ينتزع العقل عنصرًا من عناصر الشيء المتصور، ويعزله عن غيره من العناصر المشاركة له في الوجود، والتفاته إليه وحده،** مثاله: تجريد العقل امتداد الجسم من كتلته، مع أنه لا وجود لجسم في الواقع الخارجي إلا ممتدًا ذا كتلة[1]، وكتجريد عنصر الحياة والناطقية من الإنسان، وهكذا.

ويدخل في عملية التجريد العقلي دخولًا أوليًّا التصورات الكلِّيَّة، فإن العقل يتمتع بوظيفة «التصور»؛ أي: تصور المدركات الحسية، وهذا التصور ينقسم إلى قسمين: **تصورات أولية قائمة على الحس المباشر،** وهي الأساس التصوري للذهن، وتتم في المرحلة الأولى السابقة، مرحلة اكتساب العقل المعرفة، مثل تصور الحرارة لأننا أدركناها باللَّمس، أو تصور اللَّون لأننا أدركناه بالبصر، وهكذا، والقسم الثاني: **تصورات ثانوية كلية** وهي تصورات عقلية قائمة على التصورات الأولية، يولد الذهن من تلك التصورات الأولية مفاهيم جديدة خارجة عن حدود الحس المباشر، إذ يقوم العقل فيها بتجريد الصفات الكلِّيَّة من الصفات الجزئية.

وفي هذه الخاصية الفطرية للعقل يقول ابن تيميَّة: «إن العقل بحسب إحساسه بالجزئيات، يدرك العقل بينها قدرًا مشتركًا، فالكلِّيَّات في النَّفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعيَّنة. . . وهذه خاصة العقل، فإن خاصة العقل معرفته الكلِّيَّات بتوسط معرفته بالجزئيات، فمن أنكرها أنكر خاصة عقل الإنسان. . .»[2].

وتلك الخاصية هي أعظم ما يميِّز وظيفة العقل عن وظيفة الحس، وفي

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، صليبا، ١/٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤١٣.

هذا يقول: «. . . بل هذا من أخص صفات العقل التي فارق بها الحس، إذ الحس لا يعلم إلا معيَّنًا، والعقل يدركه كليًّا مطلقًا. . .»[1].

والتجريد فعل ذهني غير منفصل عن التعميم، فإن المعنى لا يكون مجرَّدًا إلا إذا كان عامًّا، والغاية من عملية التجريد الوصول إلى التعميم ـ وهذه الخاصية الثانية للعقل ـ لأن التَّعميم «هو أخذ الصفات المشتركة بين الأشياء المفردة لجمعها في تصور واحد، ولهذا التصور «ما صدق» و«مفهوم»، أما «الماصدق»: فهو مجموع الأفراد أو الأشياء التي يسمها، وأما «المفهوم»: فهو مجموع الصفات المشتركة بين جميع الأفراد المندرجين فيه»[2].

وحقيقة التعميم انتقال من الخاص إلى العام أو من العام إلى الأعم، ولذلك اختص العقل بالأحكام الكلِّيَّة العامة التي ينتقل فيها الذهن من الجزئي إلى الكلي ومن «الماصدق» إلى «المفهوم»، إذ ينتزع العقل قدرًا مشتركًا من الأوصاف الموجودة في الجزئيات و«الماصدق»، ثم يعمِّمُها عليها، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «. . . من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا فجعل حكمها واحدًا، كما إذا رأى الماء والماء والتراب والتراب، والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك»[3].

فالعقل يبدأ في إنشاء المعاني العامة الكلِّيَّة من الجزئيات، فإن «الإنسان يرى هذا الإنسان، وهذا الإنسان، ويرى أن هذا حساس متحرك بالإرادة ناطق، وهذا كذا، وهذا كذا، فيقضي قضاءً عامًا أن كل إنسان حسَّاس متحرِّك بالإرادة ناطق»[4].

فالتعميم أمر فطري يحتاج إليه كل عقل باحث، وإضعاف أو إنكار خاصية العقل في التعميم يغلق عملية الاستدلال التي توصل إلى الحقيقة،

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٦٢.

(٢) المعجم الفلسفي، صليبا ١/٣٠٨.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤١٥.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٠٨.

ويشمل ذلك الاستدلال على الأحكام الشرعية، ولذلك قرَّر علماء الأصول ضرورة العموم المعنوي في الاستدلال الفقهي، فإن للعموم في الأحكام الشرعية طريقًا آخر غير طريق الصيغ اللفظية، ألا وهو الطريق العقلي والمراد به العموم المعنوي الذي يتم عبر «استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»[1]، مثل إثبات بعض القواعد الفقهية، كقاعدة «رفع الحرج»، وكإثبات «التواتر المعنوي».

ولذلك يرى ابن تيميَّة أن من أنكره فقد «سَدَّ على نفسه إثبات حكم الأشياء الكثيرة، بل سَدَّ على عقله أخص أوصافه، وهو القضاء بالكلِّيَّة العامة»[2]، ذلك لأن العموم المعنوي العقلي صنو العموم اللفظي، بل إنه أول درجات التمييز بين الإنسان والبهائم كما يقرره ابن تيميَّة[3].

والمقصود هنا: التأكيد على فطرية خاصِّيَّتي العقل، وهما التجريد والتعميم، وسأرجئ الكشف عن أثرهما ودورهما المعرفي في منهج ابن تيميَّة، إلى بحث الواقعية المعرفية عنده، لارتباط هاتين الخاصِّيَّتين بمشكلة علاقة التصور بالوجود، لا سيما بمشكلة الكلِّيَّات، من جانبها الوجودي الأنطلوجي.

الإنضاج التأمُّلي:

أهمُّ مظاهر الإنضاج التأمُّلي المعرفي للعقل، مظهران: الأول: عملية الاستدلال العقلي، وقواعد بنائه المعرفي، المتمثل في المبادئ الأولية المنظِّمة للمعرفة، والثاني: الحكم العقلي، فمُحَصَّل ما سأبحثه ـ في سياق هذا المبحث ـ ثلاثة أمور:

- **الأول: الاستدلال العقلي.**
- **الثاني: المبادئ الأولية.**
- **الثالث: الحكم العقلي.**

---

(١) الموافقات، الشاطبي ٤/٥٧.
(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٤٤٠.
(٣) المصدر نفسه ٦/ ٤٤٥.

الأول: الاستدلال العقلي:

الفطرة البشرية خُلقَت مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها، «ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق، لم يكن النظر والاستدلال ولا الخطاب والكلام...»[١].

والاستدلال العقلي هو «تسلسل عدة أحكام مترتبة بعضها على بعض، بحيث يكون الأخير منها متوقفًا على الأول اضطرارًا، فكل استدلال إذن انتقال من حكم إلى آخر، لا بل هو فعل ذهني مؤلَّف من أحكام متتابعة، إذا وضعت لزم عنها بذاتها حكم آخر غيرها، وهذا الحكم الأخير لا يكون صادقًا إلا إذا كانت مقدماته صادقة»[٢].

فحقيقة الاستدلال تقوم على طلب إقامة الدليل وتقريره لإثبات المدلول[٣]، ينتقل فيه العقل من الدليل إلى المدلول عبر جسر التلازم بينهما - كما سيأتي تقريره إن شاء الله - فحقيقته إذن «الانتقال من أحكام إلى أحكام أخرى لازمة عنها بالضرورة»[٤].

ولا ريب أن أصل معنى الاستدلال وحقيقته، مظهر من مظاهر فطرة العقل، فالفطرة المعرفية تدفع الإنسان إلى النظر وطلب الدليل، وهذا ما قرره ابن تيميَّة، حيث بيَّن إجمال ما تضمنه لفظ «الاستدلال»، فقد تضمَّن معنىً مكتسبًا ومعنى فطريًّا، بالنظر إلى أصل معناه، وهو طلب الشيء بالدليل، وفي هذين المعنيين يقول: «لفظ الاستدلال فيه إجمال، فإن أريد العبارة عن نظم الأدلة، والجواب عن الممانعات والمعارضات، فهذا قد يقال: إنه لا يحسنه إلا من يحسن الجدل... وإن أريد به نفس طلب العلم بالشيء بالدليل والنظر فيما يدل على الشيء، فهذا مركوز في فطرة جميع الناس، فإنه ما منهم من أحد إلا وعنده من نوع النظر والاستدلال، بل ومن نوع الجدال، بحسب ما

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٦٢.

(٢) المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ٦٨.

(٣) انظر: التعريفات، الجرجاني، ص١٧.

(٤) الموسوعة الفلسفية، بدوي ٢/ ٤٧٥.

هداه الله إليه من ذلك»[1].

ولما كان الإنسان مفطورًا على «الاستدلال» اشتدت حاجته إليه، لا في أموره العادية فحسب، بل في أموره الدينية، فإن الإنسان مفتقر إلى العملية الاستدلالية في فهم الدين أصولًا وفروعًا، وفي هذا الصدد ذكر القاضي أبو يعلى أثرًا عن الإمام أحمد، إذ يقول: «أصول الإسلام أربعة: دال ودليل ومبيِّن ومستدل، فالدال هو الله، والدليل هو القرآن، والمبيِّن هو الرسول، قال الله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] والمستدل هم أولوا العلم وأولوا الألباب الذي أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم»[2].

فأصول الدين قائمة على النظر والدليل الشرعي الشامل للدلائل العقلية، فليس الدليل الشرعي قاصرًا على النقل فقط، كما سيأتي بيانه ـ إن شاء الله ـ في مباحث الكتاب.

ويضرب ابن تيميَّة مثالًا على ذلك، باستدلال شرعي يتضمن الدلالة العقلية والخبرية، وهو الاستدلال بالمخلوق على الخالق، إذ يقول: «الاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دلَّ القرآن عليها، وهدى الناس إليها، وبيَّنها وأرشد إليها، وهي عقلية، فإن نفس كون الإنسان حادثًا بعد أن لم يكن، ومولودًا ومخلوقًا من نطفة، ثم من علقة، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول، بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم، سواء أخبر به الرسول أم لم يخبر. . .»[3].

ومن جنس تلك الأدلة الاستدلال بالآيات المبثوثة في الكون، فإن «الآيات التي يريها الناس، حتى يعلموا أن القرآن حق، هي آيات عقلية يستدل بها العقل على أن القرآن حق، وهي شرعية، دل الشرع عليها، وأمر بها،

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٤٣٩.

(٢) انظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠م، ١٠/ ١٣٥، وانظر: النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٢٤٨.

(٣) النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

والقرآن مملوءٌ من ذكر الآيات العقلية التي يستدل بها العقل، وهي شرعية؛ لأن الشارع دل عليها، وأرشد إليها»[١].

انتقال الاستدلالي العقلي من المبادئ إلى المطالب والعكس:

الدافع للعقل في تطلُّبه الدليل الشك والتردد، ونوعٌ من الجهل يستدعي طلب الدليل، فالاستدلال وسيلة لإثبات المعارف النظرية، لا المعارف الضرورية؛ لأنها لا تحتاج إلى استدلال، بل الاستدلال مفتقر إليها، ولذلك كان الاستدلال مقتضيًا ترتيب أمور معلومة للانتقال منها إلى أمور غير معلومة، والضرورات أمور معلومة قطعًا، لا يتناسب معها الاستدلال، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «. . . إنما يعلم بالدليل ما لم يُعلم بالحس وبالضرورة»[٢].

فالشك المعرفي سابق للنظر والاستدلال المتطلِّبَيْن للدليل؛ لأن «الأمر النظري مستلزم للشك قبل العلم»[٣]، وتقدمت الإشارة إليه في المباحث السابقة، لكن في هذا السِّياق حاول ابن تيميَّة أن يحل إشكالًا وتناقضًا وقع فيه كثير من النظار، وهو إقرارهم بأن الاستدلال أو النظر يفيد العلم ويوصل إليه، وهو متضمِّن له، وفي الوقت نفسه يقررون بأنه يُضَادُّ العلم، بمعنى أنه يستلزم الشك والجهل بالمستدَّل عليه، ولكن كيف يجتمع في النظر إفادته العلم ومضادته له؟! «فكيف يكون ما يتضمن العلم مضادًّا له؟ لا يجتمعان»[٤].

ويعبر ابن تيميَّة عن هذا الاشكال، قائلًا: «كثير من النظار يقول في مصنفه: «إن النظر يضاد العلم»، ويقول أيضًا: «إنه مستلزم للعلم»، وهذا تناقض بيِّن، فإن ملزوم الشيء لا يكون مضادًا له. . .»[٥].

وفي حلِّ هذا الإشكال ورفع ذاك التناقض، يُفرِّق بين نوعين من النظر:

---

(١) المصدر نفسه ١/ ٢٩٣.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٢١٩.

(٣) المصدر نفسه ٨/ ٤٤١.

(٤) المصدر السابق ٧/ ٤٢٠.

(٥) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٩٧.

أحدهما: يضاد العلم ويسبقه شك، والآخر: يفيد العلم وقد لا يستلزم الشك، وهما كما يلي:

الأول: النظر الطلبي، وهو النظر في المسألة وطلب الدليل للوصول إلى حكمها، «وهذا هو النظر الذي لا يجامع العلم، بل يضاده؛ لأن هذا الناظر طالب للعلم بها، ولو كان عالمًا به لم يطلب العلم؛ لأن ذلك تحصيل الحاصل»[1]، فالناظر في تلك الحالة شاكٌّ، والنظر يضاد العلم، وقد يفيد العلم، وقد لا يفيده.

الثاني: النظر الاستدلالي، وهو النظر في الدليل، يكون الناظر فيه قد تصور الدليل وتصور استلزامه للحكم، فهذا يفيد العلم جزمًا، «مثل من يعلم أن الخمر حرام، وأن كل مسكر خمر، فيلزم أن يعلم أن كل مسكر حرام»[2]، فهو نظرٌ في الدليل لا طلبٌ له، «كالنظر في الآية والحديث أو القياس الذي يُستدل به، فهذا النظر مقتضٍ للعلم مستلزم له»[3].

وهذا النوع من النظر، قد لا يستلزم الشك في المدلول، «بل قد يكون القلب ذاهلًا عن الشيء، ثم يعلم دليله فيعلم المدلول، وإن لم يتقدم ذلك شك وطلب، وقد يكون عالمًا به، ومع هذا ينظر في دليل آخر لتعلُّقه بذلك الدليل، فتوارد الأدلة على المدلول الواحد كثير»[4].

وخلاصة القول: أن العقل ينتقل ـ في النوع الأول ـ من النظر في المسألة إلى تطلُّب دليلها، وينتقل ـ في النوع الثاني ـ من النظر في الدليل إلى إثبات مسائله ومدلولاته، وفي عبارة منطقية يقول ابن تيميَّة عن هذين النظرين: «إن الأول انتقال من المبادئ إلى المطالب، والآخر انتقال من المطالب إلى المبادئ»[5].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٤٢٠.

(٤) المصدر السابق ٧/ ٤٢٠ ـ ٤٢١.

(٥) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٩٧.

وبهذا التمييز والتحليل في «النظر العقلي» يظهر بطلان الأصل الثاني الذي أقامه المعتزلة لجعلهم «الشك» أول الواجبات، فإنهم بنوا تلك المقالة «على أصلين: أحدهما: أن أول الواجبات النظر المفضي إلى العلم، والثاني: أن النظر يضاد العلم، فإن الناظر طالبٌ للعلم، فلا يكون في حال النظر عالمًا»[1]، لكن قد علم أنه ليس كل النظر يضاد العلم، وليس كله مستلزمًا للشك والجهل.

عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول:

كما أن العقل - في فطرته الاستدلالية - يتطلَّب الدليل في الإثبات، فهو أيضًا يتطلَّب الدليل في النفي، فليس للعقل أن «ينفي شيئًا إلا بعلم، ولا يثبته إلا بعلم، ولهذا كان عامة العلماء على أن النافي للشيء عليه الدليل على ما ينفيه، كما أن المثبت عليه الدليل على ثبوته»[2]، فكما أنه ليس للعقل أن يثبت شيئًا بلا دليل، فليس له أن ينفي شيئًا بلا دليل، إذ يَسَعَ العقلَ في حالة النفي إذا لم يجد دليلًا أن يتوقف ويُمْسِك، وليس له أن يحكم بالنفي، فإن عدم العلم «ليس علمًا بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها»[3].

والجزم بنفي الشيء بمجرد عدم وجود دليل على إثباته، من الأغاليط الاستدلالية التي وقع فيها كثير من النظار المتكلِّمين، وبعض أهل الإسناد والخبر، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «إنْ قام دليل على انتفاء ما أخبر به حَكَمْنَا بذلك، وإلَّا سكتنا، لم ننفه ولم نثبته، فهذا أصل يجب معرفته، فإن كثيرًا من الناس لا يميز بين ما ينفيه لقيام الدليل على نفيه، وبين ما لم يثبته لعدم دليل إثباته... وهذا كثير من أهل الاستدلال والنظر، وأهل الإسناد والخبر، فمن الأولين طوائف يطلبون الدليل على ثبوت الشيء، فإذا لم يجدوه نفوه، ومعلوم أن عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود...

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٤١٩.

(٢) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/ ٤٥٨ - ٤٥٩.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٨٧.

فمن هؤلاء من يقول في صفات الله ما لم يقم دليل قطعي على إثباته، وإلا وجب القطع بنفيه؛ لأن صفات الله لا تثبت إلا بالقطع، وخالفهم في ذلك جمهور الناس، وقالوا كما لا يجوز القطع في الإثبات إلا بدليل قطعي، فلا يجوز القطع في النفي إلا بدليل قطعي على النفي، فلما لم يجز أن نثبت إلا بعلم، فلا ننفي إلا بعلم»[1].

وهذه الأُغْلوطة الاستدلالية تهوُّك، وقول بلا علم، إذ إن صاحبها لم يتوقف على نفي العلم عن نفسه، فلم يقل: لم أعلمه أو لم يثبت عندي، أو لا أحكم ولا أستدل ولا أحتج به، ولا أبني عليه مذهبي واعتقادي، بل تجاوز ما كان متاحًا له إلى نفي الشيء في ذاته ونفي موضوعيته!، «ومن هنا أخطأ كثير من النظار في نفي كثير من صفات الرب وأحكامه وأفعاله، حيث لم يعلموا دليلًا قطعيًّا يثبتها فنفوها، وكانت ثابتة في نفس الأمر، وقد يكون عند غيرهم دليل قطعي يثبتها، ولو قدر عدم علم الناس كلهم بها، فللَّه علم لم يعلِّمْه العباد...»[2].

شارك المناطقة المتكلِّمين في الأخذ بتلك الأُغلوطة المنهجية، فإنهم أبطلوا الاحتجاج بالأدلة المتواترة والمجرَّبة والحدسية على من لم يعلمها، ونفوا أن تكون تلك الطرق المعرفية حجة على من لم تثبت عنده، لكن نفي العلم بها لا يعني نفي وجودها ودلالتها في ذاتها، فهي حجة في نفسها، علمها الناظر أو لم يعلم بها، لكن الواجب عليه تطلُّبُ حجتها والعلم بها.

وقد تكون تلك الأُغلوطة ذريعة إلى باب الكفر والإلحاد، فيما إذا أنكر الناظر تواتر دلائل النبوة بمجرد أنه لم تتواتر عنده، فلربما يقول ذاك المنكر: «هذا لم يتواتر عندي، فلا يقوم به الحجة علي، فيقال له: اسمع كما سمع غيرك، وحينئذٍ يحصل لك العلم، وإنما هذا كقول من يقول: رؤية الهلال أو غيره لا تحصل إلا بالحس، وأنا لم أره، فيقال له: انظر إليه كما نظر غيرك،

---

(١) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/ ٤٦٩.

(٢) المصدر السابق ٦/ ٤٧٠.

فتراه إذا كنت لم تصدِّق المخبرين، وكمن يقول: العلم بالنبوة لا يحصل إلا بعد النظر، وأنا لا أنظر، أو لا أعلم وجوب النظر حتى أنظر...»[1].

فالنافي عليه الدليل كما أن على المثبت الدليل، وعدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم، لكن استكمالًا لشرح تلك القاعدة الاستدلالية، لا بد من ذكر قاعدتين مكمِّلتين لها، **وهما:**

الأولى: إذا كان عدم العلم بالدليل لا يستلزم العلم بعدم المدلول، فإنه قد يُستثنى منه ما إذا كان الدليل والمدلول متلازمين، فقد ينفى الشيء بمجرد عدم وجود دليله إذا كان دليله لازمًا له، وفي تقرير هذا الاستثناء والتمثيل له، يقول ابن تيميَّة: «ما كان من الأمور مستلزمًا لوازم لو كان موجودًا، فإنه يُستَدل بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم؛ كالأمور التي لو كانت موجودة لوجب أن تنقل نقلًا متواترًا شائعًا، فإنه يستدل بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، كما لو قال قائل: إنه بُني بين العراق والشام، أو بين الحجاز والشام مدينة أعظم من بغداد... ونحو ذلك، فإنه يعلم كذبه، فإن هذا مما تتوافر همم الناس على نقله لو كان موجودًا، فإذا لم يستفض هذا وينتشر، علم أن المخبر به كاذب... وأمثال هذه الأمور التي لو وقعت لكان لها لوازم، يستدل بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، ثم هذه اللوازم منها جلي، ومنها خفي يعرفه الخاصة...»[2].

ويُلخِّص ذاك الاستنثاء في عبارة مركَّزة، قائلًا: «لا يجوز نفي الشيء لعدم الدليل الدال عليه إلا أن يكون عدم الدليل مستلزمًا لعدمه؛ كالأمور التي تتوفر الهمم على نقلها، إذا لم ينقل عُلمَ انتفاؤها»[3].

والاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم أصل في إبطال الأخبار الواهية المكذوبة، وفي إثبات السنن التركية، وكشف البدع المذمومة، وترجيح

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٤٠.
(٢) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/ ٤٧١ ـ ٤٧٣.
(٣) المصدر نفسه ٤/ ٤٦٠.

بعض المسائل الفقهية، فبدعة الأذان والإقامة لغير الصلوات الخمس، وبدعة التكبير بعد قراءة سورة الضحى إلى آخر القرآن، وترجيح عدم مشروعية التشهد لسجدتي السهو، وعدم مشروعية سكوت الإمام بعد قراءته الفاتحة سكوتًا يتسع لقراءة الفاتحة[1]، وغيرها من المخالفات الشرعية والأخبار الباطلة، كلها فاقدة للحجة «لأن مثل ذلك ـ لو وقع ـ لكان مما تتوفر الهمم والدواعي على نقله»[2].

فانتفاء مشروعية تلك الأمور لازم لانتفاء أدلتها الشرعية؛ لأن عدم أدلتها في تلك الحالة يستلزم عدم مشروعيتها، إذ لو كانت أدلتها موجودة لنقلت، فإن نقلها مما تتوافر له الدواعي والهمم، بمقتضى عادة الشرع المنقول إلينا.

الثانية: إذا كان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول، فما علاقة الدليل بالمدلول من جهة البطلان؟ أيهما يستلزم الآخر في البطلان؟

لا ريب أن بطلان المدلول يستلزم بطلان الدليل، لكن من غير عكس، فإن بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول، إذ قد يكون المدلول ثابتًا بدليل آخر، ولذلك قيل: «إن الدليل يجب طرده ولا يجب عكسه»، ففي حالة طرده يلزم من ثبوته ثبوت المدلول، وفي حالة عكسه لا يلزم من انتفائه انتفاء المدلول، لكن هناك استثناء مهم من تلك القاعدة يرجع إلى ما قرر في القاعدة السابقة. فإنه إذا كان الدليل لازمًا للمدلول وجب عكسه بمعنى أنه يجب نفي مدلوله عند انتفائه[3].

والحاصل: أن بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول، ولكن بطلان المدلول يستلزم بطلان الدليل، وبهذا يعلم بطلان حصر الأدلة العقلية الدالة على صحة الشرع في دليل الحدوث، كما هي دعوى الجهمية والمعتزلة، فإنه «لو قدر أن هذا الدليل صحيح، لم يلزم من عدم الاستدلال به بطلان الإيمان

---

(١) انظر في عدم مشروعية تلك العبادات بناء على القاعدة الاستدلالية الماضية: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/ ٤٧٣، مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٤١٧ و٢٣/ ٥٠ و٢٧٨.

(٢) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/ ٤٧٢.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

بالرسول، بل يمكن الاستدلال على صدق الرسول بالأدلة الأخرى؛ كالأدلة التي استدل بها السلف وجماهير الأمة»[1].

والحقيقة الاستدلالية أوسع مما احتكره المتكلمون، فإن «الأدلة العقلية الدالة على صحة الشرع متنوعة متعددة، فلا يلزم من بطلان واحد منها بطلان غيره، بخلاف الشرع المدلول عليه، فإنه إذا قدِّر بطلانه لزم بطلان جميع ما يدل عليه من المعقولات»[2].

وفي سياق البحث في الاستدلال ناقش ابن تيميَّة مشكلة فلسفية منطقية تتعلق بتفسير حصول العلم والمعرفة في القلب عقب النظر في الدليل، وقد مضى تحليل رؤيته وموقفه من تلك المشكلة في مدخل البحث، وذلك لوضوح ارتباط موقفه من تلك المشكلة برؤيته المعرفية حول أصل المعارف البشرية.

هل يفتقر كل دليل إلى مستدل؟.

إذا تأملنا قيمة الاستدلال العقلي فلنا أن نتساءل: هل يمكن للدليل العقلي أن يدل على الحقيقة بنفسه، أم لا بد من مستدل أو دال، كي يمارس الدليل العقلي وظيفته المعرفية؟

التحقيق ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ أن الدليل العقلي ينقسم إلى قسمين، **وهما:**

الأول: ما يدلُّ بنفسه، وإن لم يعلم أن أحدًا جعله دليلًا، فهو لا يفتقر إلى قصد وإرادة المستدل أو الدال، وذلك مثل دلالة المخلوقات على الخالق، ودلالة المحدَث على المحدِث، «فلا يمكن أن يقال: لم يرد بالمخلوقات أن تكون أدلة له، ولا أنها ليست دليلًا يجعلها أدلة، كما يطلقه طائفة من النظار، ولكن يستدل بها مع عدم النظر في كونها جعلت أدلة. . .»[3].

وهذا النوع من الدليل يمتنع وجوده غير دال، بل هو دليل لا يحتاج إلى

(١) المصدر نفسه ٥/ ٢٧٨.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) النبوات، ابن تيميَّة ٢/ ٧٣٧.

أن نعلم قصد المستدل الدلالة به، فهو بمجرده دليل[1].

الثاني: ما يدل بدلالة المستدل أو الدال، ودلالة هذا النوع تسمى الدلالة الوضعية، لكونها دلت بوضع واضع عن طريق قصده وإرادته مثل دلالة الكلام، فإنه يدل بقصد المتكلِّم به وإرادته[2]، فإنه لولا القصد وجعله دليلًا، لم يكن دليلًا، ومثل دلالة الإشارة، ودلالة الأعلام التي تنصب على الطرق، فكل هذه الدلائل دلت بالقصد والإرادة، وقد كان يمكن أن لا تجعل دليلًا[3].

والأشاعرة فرّقوا بين هاتين الدلالتين بأن الأولى دلالة عقلية، والثانية دلالة وضعية، والحق كما أشرت إليه أن كلتيهما دلالة عقلية «بمعنى أن العقل إذا تصورها، علم أنها تدل»[4].

وقد بنى الأشاعرة على ذاك التفريق تصنيف دلالة المعجزة في القسم الثاني وهو الدلالة الوضعية المفتقرة إلى قصد وإرادة الدال[5]، فالمعجزة ـ عندهم ـ إن اقترنت بها الدعوى والتحدي صارت دليلًا، وإن لم تقترنا بها لم تكن دليلًا؛ لأن دلالة المعجزة ـ في نظرهم ـ دلالة وضعية، والدليل الوضعي لا يكون دليلًا حتى يستدل به.

وما قرروه حول دلالة المعجزة جعلوه أحد الفروق بين المعجزة والسحر، حيث جعلوهما من جنس واحد، وفرقو بينهما بفروق أجنبية، وقد أفرد ابن تيميَّة في مناقشتهم مصنَّفًا، أسماه «النبوات»، لكن ابن تيميَّة أكد ـ في هذا السِّياق ـ أن المعجزة باعتبارها دليلًا ملازمة لمدلولها وهي دعوى النبوة،

---

(١) انظر: المصدر السابق ٢/ ٩٤٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٧٣٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٩٤٧.

(٤) المصدر نفسه ١/ ٥٣٩.

(٥) انظر على سبيل المثال: كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، والحيل والكهانة والسحر والنارنجات، الباقلاني، تحقيق: مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٨م، ص٤٧ ـ ٤٨ ـ ٧٢ ـ ٧٣، والإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الإعتقاد، الجويني، ص٣١٩ ـ ٣٢٠ ـ ٣٢٤.

كما أن الدليل ـ أيًّا كان ـ ملازم لمدلوله، استنادًا على حقيقة الدليل وهو تلازم الدليل والمدلول، كما سأبينه لاحقًا إن شاء الله.

لكن الأشاعرة بجعلهم دلالة المعجزة من قبيل الدلالة الوضعية وقعوا في لوازم فاسدة، أشار ابن تيميَّة إلى بعضها قائلًا: «ومما يلزم أولئك أن ما كان يظهر على يد النبي ﷺ في كل وقت من الأوقات ليست دليلًا على نبوته؛ لأنه لم يكن كلما ظهر شيء من ذلك احتج به، وتحدَّى الناس بالإتيان بمثله، بل لم ينقل عنه التحدي إلا في القرآن خاصة، ولا نقل التحدي عن غيره من الأنبياء...»[1].

أهم القواعد الكلِّيَّة في الاستدلال عند ابن تيميَّة:

هناك جملة من القواعد الاستدلالية في منهج ابن تيميَّة، وهي إما أن تكون قواعد جزئية أو كلية، وطبيعة البحث تحتم عليَّ استعراض أهم القواعد الاستدلالية الكلِّيَّة لا الجزئية، لتناسبها مع دور المنهج المعرفي في رسم الإطار الكلي للمعرفة والمنهج، وتلك القواعد الكلِّيَّة منها ما هو مشترك بين ابن تيميَّة وغيره من النظار، كمثل ضرورة اعتماد الاستدلال على الضرورات، ومنها ما له أثر واضح في تميزابن تيميَّة عن كثير من النظار في زمنه، وبيان هذا النوع هو غرضي في هذا المقام.

فأهم تلك القواعد الكلِّيَّة المميزة له عن غيره، التي أولاها عنايته، قاعدتان بينهما علاقة منطقية واضحة، كما سيظهر من شرحهما، **وهما كما يلي:**

القاعدة الأولى: منطق الاستدلال يقوم على التلازم بين الدليل والمدلول:

إن معيار قيمة الدليل معرفيًّا ثبوت التلازم بين الدليل ومدلوله، هذا هو الأصل المنطقي لحقيقة الدليل، والضامن المعرفي لقيمته المعرفية، ولذلك يقول ابن تيميَّة عن «نظرية اللُّزوم» في الدليل: «... الحقيقة المعتبرة في كل

(١) النبوات، ابن تيميَّة ١/٥٤١.

برهان ودليل في العالَم هو «اللُّزوم»، فمن عرف أن هذا لازم لهذا، استدل بالملزوم على الَّلازم، وإن لم يذكر لفظ «الُّلزوم» ولا تصور معنى هذا اللفظ، بل من عرف أن كذا لا بد له من كذا، أو أنه إذا كان كذا كان كذا، وأمثال هذا، فقد علم «الُّلزوم». . .»[1].

بهذا المنطق الاستدلالي لا يمكن أن يُسمَّى الدليل دليلًا «حتى يكون مستلزمًا للمدلول، متى وجد وجد المدلول، وإلا فإذا وجد تارة مع وجود المدلول، وتارة مع عدمه فليس بدليل»[2]، ويؤكد ابن تيميَّة هذا المعنى قائلًا: «الضابط في الدليل أن يكون مستلزمًا للمدلول، فكل ما كان مستلزمًا لغيره أمكن أن يستدل به عليه. . .»[3].

والأصل في التلازم بين الدليل ومدلوله أن يكون من جهةٍ واحدةٍ، وهي جهة الدليل، فإن الدليل مستلزم للمدلول من غير عكس، فهو ملزوم والمدلول لازم، عندئذ يستدل بالملزوم «الدليل» على اللازم «المدلول» لا العكس، ـ وسيأتي إن شاء الله ـ مزيد بيان لذلك.

لكن قد يكون التلازم من الجهتين من جهة الدليل والمدلول ـ كالأُبُوَّة والبُنوَّة ـ فعندئذٍ يمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر، وهذا ما عناه ابن تيميَّة بقوله: «. . . فإن كان التلازم من الطرفين أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر، فيستدل المستدل بما علمه منهما على الآخر الذي لم يعلمه. . .»[4].

وقصارى القول: أن: «كل دليل في الوجود هو ملزوم للمدلول عليه، ولا يكون الدليل إلا ملزومًا، ولا يكون ملزوم إلا دليلًا، فكون الشيء دليلًا وملزومًا أمران متلازمان، وسواء سُمِّي ذلك برهانًا أم حجة أو أمارة أو غير ذلك»[5].

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٢٩٦.

(٢) النبوات، ابن تيميَّة ١/ ١٤٤.

(٣) الرد على المنطقيين، ص٢٠٨.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٥) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ١٢٢.

* **تلازم الدليل والمدلول في الوجود والعدم والسلب والإيجاب:**

استلزام الدليل للمدلول جوهر العملية الاستدلالية، سواء أكان استلزامًا في الوجود أم في العدم، في السلب أم في الإيجاب، فإن كل دليل «مستلزم لمدلوله لزومًا واجبًا لا ينفك عنه بحال، وسواء كان الملزوم المستدل به «وجودًا» أو «عدمًا»، فقد يكون الدليل «وجودًا» و«عدمًا» ويستدل بكل منهما على وجود وعدم، فإنه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه وضده، ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته، ويستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم»[1].

فثبوت الدليل دليل على ثبوت المدلول، هذا في الإيجاب والوجود، وانتفاء المدلول دليل على انتفاء الدليل، وهذا في السلب والعدم، وقد بيَّن ذلك ابن تيميَّة - في سياق تفريقه بين الصادق والكاذب في ادعاء النبوة - إذ يقول: «الشيء يعرف تارة بما يدل على ثبوته، وتارة بما يدل على انتفاء نقيضه، وهو الذي يسمَّى قياس الخُلْف، فإن الشيء إذا انحصر في شيئين لزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر، ومن انتفاء أحدهما ثبوت الآخر، ومدعى النبوة إما صادق وإما كاذب، وكل منهما له لوازم، يدل انتفاؤها على انتفائه، وله ملزومات، يدل ثبوتها على ثبوته.

فدليل الشيء مستلزم له؛ كأعلام النبوة ودلائلها، وآيات الربوبية وأدلة الأحكام، وغير ذلك، وانتفاء الشيء يعلم بما يستلزم نفيه؛ كانتفاء لوازمه مثل صدق الكاذب، يقال: لو كان صادقًا لكان متصفًا بما يتصف به الصادقون، وكذلك كذب الصادق يقال: لو كان كذابًا لكان متصفًا بما يتصف به الكذاب، فإنه قد عرف حال الأنبياء الصادقين، والمتنبئين الكذابين، فانتفاء لوازم الكذب دليل صدقه، كما أن ثبوت ما يستلزم الصدق دليل صدقه، وكذلك الكذاب يُستدَل على كذبه بما يستلزم كذبه، وبانتفاء لوازم صدقه وهكذا سائر الأمور»[2]،

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٢٠٩.

(٢) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٥/ ١٩٦.

ويؤكد ابن تيميَّة تلك القضية الاستدلالية ـ أعني بها: التلازم في النفي والإثبات ـ بعبارة منهجية قائلًا: «ثبوت أحد النقيضين مستلزم لنفي الآخر... هذا أمر عقلي مقطوع به معلوم بالبديهة بعد تصوره في جميع الأدلة»(١).

*** صور التلازم ودرجاته المعرفيَّة وبعض إشكالاته:**

التلازم بين الدليل والمدلول له صور وأشكال، فقد يكون تلازمًا واقعيًّا، لوجود الدليل والمدلول في الواقع الخارجي، ويسمى هذا النوع من التلازم بالأمارة أو العلامة، وذلك مثل «الاستدلال بإحدى كواكب السماء على الملازم، كما يستدل بالجدي على بنات نَعْش، وببنات نعش على الجدي، ويستدل بالجدي على الشمال، وبجهة الشمال على الجدي ويستدل بالشمس على المشرق وبالمشرق على الشمس...»(٢).

وقد يكون تلازمًا منطقيًّا يدور في الذهن؛ كصور الأقيسة الصحيحة، وهو يتبدَّى في غالب المباحث المعرفية، غير أن كل الصور والأشكال التي يظهر فيها اللزوم، تعود في أصولها إلى أشكال فطرية مركوزة في نفوس البشر، «فإن الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالم هو «اللُّزوم» فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم...»(٣).

وكما أن للتلازم صورًا وأشكالًا، فله درجات معرفية، إذ قد يكون التلازم بين الدليل والمدلول قطعيًّا، فيكون الدليل في هذه الحالة قطعيًّا، وقد يكون التلازم ظاهرًا أو ضعيفًا، فيكون الدليل في تلك الحالة ظنيًّا(٤)، فالتَّلازم القطعي لا يحتاج إلى دليل يتوسَّط بين اللازم والملزوم؛ كدلالة المخلوقات على خالقها، وأمَّا التلازم الظني الظاهر فهو مفتقر إلى وسط يربط الملزوم بلازمه(٥).

---

(١) النبوات، ابن تيميَّة ٢/ ٩٨١.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٩٥.

(٣) المصدر السابق، ص٢٩٦.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص٢٠٨.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص٢٣٤.

لكن هل يشترط لصحة الاستدلال أن يتلازم الدليل والمدلول مقترنين في زمان أو مكان أو محل واحد؟

قرَّر ابن تيميَّة ـ في سياق شرحه دلالة آيات الأنبياء ـ عدم امتناع أن لا يكون الدليل في محل المدلول عليه «ولا في زمانه، ولا في مكانه، لكن يجوز ذلك فيه، فالإنسان قد تقوم به أمور تدل على بعض الأمور التي فيه، وقد تعلم أموره بخبر غيره، وببعض آثاره المنفصلة عنه»(١).

فلا يشترط اقتران الدليل والمدلول في زمان أو مكان أو محل واحد، بل الشرط هو تحقق خاصيَّة الدليل، وهي تحقيق التلازم بين الدليل والمدلول، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «إن خاصية الدليل: أنه يلزم من تحققه تحقق المدلول عليه فقط سواء كان مقارنًا للمدلول عليه، أو كان حالًا في محله، أو مجاوزًا لمحله، أو لم يكن كذلك»(٢).

وبهذا كشف ابن تيميَّة أُغلوطة استدلالية في موضوع آيات الأنبياء، حيث تزعم أنه لا اعتبار لدلائل النبوة وآيات الأنبياء ما لم تكن في ذات النبي، أو مقترنة بخبره عن نبوَّته، أو في المكان الذي كان فيه، أو في الزمان، وهذا كله ـ كما قال ابن تيميَّة ـ: «غلط وخطأ ممن ظنه، وجَهْلٌ بينٌ بحقائق الأدلة. . .»(٣).

ولذلك كانت آيات الرسول ﷺ شاملة لأنواع الآيات الفعلية والخبرية، والماضية والحاضرة والمستقبلية، ودلائل نبوَّته متعددة وكثيرة جدًّا؛ كالقرآن في زمانه وبعد زمانه، وصفات أمته إلى آخر الزمان، وصفاته الذاتية والخلقية، وإكرامه ونصره، وإكرام أمته ونصرهم، وعقوبة وانتقام من كفر به وعادى دينه وغير ذلك.

ولكن لنا أن نتساءل من جهة أخرى: هل التلازم الحاصل بين الدليل

---

(١) النبوات، ابن تيميَّة ٢/ ٩٨٤ ـ ٩٨٥.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٩٨٦.

(٣) المصدر نفسه ٢/ ٩٨٥.

ومدلوله صفة ذاتية ترجع إلى الدليل نفسه؟ أم صفة إضافية ترجع إلى المستدل؟

يؤكد ابن تيميَّة إضافية التلازم بين الدليل والمدلول؛ لأن العملية الاستدلالية ـ في نظر ابن تيميَّة ـ مرتبطة بخصوصيَّة المستدَلِّ له، وطبيعة المآل، والميدان الذي يستدل فيه، ومحتويات الدليل ومادته ـ كما سيأتي بيانه في القاعدة الثانية ـ خلافًا لرؤية المنطق الأرسطي، الذي يُخلِّص العملية الاستدلالية من كل علائقها الخارجية «بحيث يصبح الدليل دليلًا للفكر عامة، وليس دليلًا للمستدل به وحده، بل يتحوَّل من دليل مُنْشَأ من طرف مستدل معين، ذي معارف واعتقادات وغايات معينة، يحاول التأثير على المستدَل له وتوجيهه إلى دليل أنشأه مستدل عام وغير معين، وكأنه العقل المجرد نفسه»[1].

ولذلك ركَّب المناطقة الدليل وأقاموا شروطه، بمعزل عن المستدل ومضمون الدليل، ولأجل ذلك اشترطوا أن يتركَّب الدليل من مقدمتين، وخالفهم ابن تيميَّة برؤيته الواقعية، وردَّ ذلك إلى حاجة المستدل[2]، كما ستأتي الإشارة إليه ـ إن شاء الله ـ قريبًا.

وإذا كان الدليل مستلزمًا لمدلوله وجب أن يكون مساويًا لمدلوله أو أخص منه، ولا يصح أن يكون أعم من مدلوله؛ لأنه إذا كان أعم من مدلوله أمكن وجوده بدون وجود مدلوله، وهذا ممتنع منطقيًّا في تصور علاقة الدليل بمدلوله[3]، ومن هنا كانت آيات الأنبياء مختصة بهم لا يشركهم فيها غيرهم، خلافًا لبعض الأشاعرة الذين يجعلون آيات الأنبياء والسحر من جنس واحد، لكن حقيقة الأمر «أن ما يدل على النبوة هو آية على النبوة وبرهان عليها، فلا بد أن يكون مختصًّا بها، لا يكون مشتركًا بين الأنبياء وغيرهم، فإن الدليل

---

(١) المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيميَّة، حمّو النقاري، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط. الأولى، ٢٠١٠م، ص٢٩٣.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٥١.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص٣٩٤.

هو مستلزم لمدلوله، لا يجب أن يكون أعم وجودًا منه، بل إما أن يكون مساويًا له في العموم والخصوص، أو يكون أخص منه. . .»[1].

وبهذا التقرير يمكن أن نحل إشكالًا منطقيًّا يعرض لنظم القياس الشمولي[2]، يتمثل في السؤال التالي: هل يجب أن يكون الدليل أخص من المدلول أو أعم؟ فقد اضطرب الناس في الجواب عن هذا السؤال، ومنشأ الاضطراب هو اختلافهم في المراد بالمدلول عليه.

فإن كان المراد بالمدلول عليه هو «المحكوم عليه»، فعندئذٍ يجب أن لا يكون أعم من الدليل، بل إما مساويًا وإما أخص، وإن كان المراد بالمدلول عليه هو الحكم، فحينئذ يجب أن لا يكون أخص من الدليل، بل إما مساويًا له وإما أعم منه[3].

مثاله: النبيذ مسكر وكل مسكر حرام والنبيذ حرام.

فـ«النبيذ» محكوم عليه، و«مسكر» حد أوسط هو «الدليل»، و«حرام» الحكم، فالحدّ الأوسط وهو الدليل لا بد أن يكون مساويًا للحكم أو أخص منه؛ كالإسكار مع التحريم، وكذلك لا بد أن يكون أعم من المحكوم عليه أو مساويًا له؛ كالنبيذ مع الإسكار.

*** الدور المعرفي لتلك القاعدة:**

اهتم ابن تيميَّة في منهجه الاستدلالي بتلك القاعدة الكلِّيَّة، فقد تجلَّت في مسائل كثيرة جدًّا، لا يحسن استقصاؤها في مثل هذا البحث، إذ في تتبع أفرادها وجزئياتها خروج عن هدف البحث، المتعلق ببيان منهج ابن تيميَّة المعرفي الكلي، وليس المقصود بالبحث تتبع الجزئيات والإغراق في التفاصيل.

فقد استخدم ابن تيميَّة تلك القاعدة في جزئيات كثيرة؛ كإبطاله استدلال

---

(١) النبوات، ابن تيميَّة ١/ ١٦٣.

(٢) القياس الشمولي: هو قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر. انظر: التعريفات، الجرجاني، ص١٨١.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٩٤.

النصارى على صحة دينهم بما جاء في القرآن[1]، وكإظهار ضرورة دلالة المعجزة على النبوة، وتمييز المعجزة عن السحر والكهانة[2]، غير أن أهم المسائل ذات الصبغة الكلِّيَّة المنهجية، التي كانت من مناطات تلك القاعدة، هي رد ابن تيميَّة لكل صور الاستدلال إلى منطق التلازم بين الدليل والمدلول.

فالتلازم بين الدليل والمدلول يمثل المنطق الكلي لكل أنواع الأدلة، وإليه تنحل كل صورها، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «بأي صورة ذهنية أو لفظية صُوِّر الدليل فحقيقته واحدة، وإن ما يعتبر في كونه دليلًا هو كونه مستلزمًا للحكم لازمًا للمحكوم عليه، فهذا هو جهة دلالته، سواء صُوِّر قياس شمول وتمثيل أو لم يصوَّر كذلك...»[3].

فكل صور الاستدلال سواء أسمي قياسًا شموليًّا، أم قياسًا تمثيليًّا، أم استقرائيًّا، أم غير ذلك، راجع إلى تحقيق معنى التلازم بين الدليل والمدلول، فالعبرة - كما سيأتي بيانه - بالمعاني لا بالألفاظ وبالمواد لا بالصور، فإن «من عرف المادة بحيث يعلم أن هذا مستلزم لهذا عَلِمَ الدلالة سواء صُوِّرت بصورة «القياس» أو لم تصور، وسواء عُبِّر عنها بعباراتهم أو بغيرها»[4].

وبناء على هذا المنطق الاستدلالي، رَدَّ ابن تيميَّة قياس الشمول وقياس التمثيل[5] إلى أصل واحد، وأبطل التفريق بينهما من جهة قيمتهما المعرفية، فإن المناطقة فرَّقوا بينهما على أساس أن القياس الشمولي يفيد اليقين، وأما القياس التمثيلي فلا يفيد إلا الظن، وخَصُّوا الأول باسم القياس دون الثاني!.

والتحقيق - عنده - أنهما سواءٌ في الحقيقية، وإن اختلفا في الصورة، إذ لا بد لكليهما من «مشترك يستلزم الحكم»، والمشترك في قياس الشمول هو «الحد الأوسط» الذي يربط المقدمة الكبرى بالمقدمة الصغرى ويستلزم الحكم،

---

(١) انظر: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٢/ ٤٢.
(٢) انظر: النبوات ١٠/ ١٤٤، ١٦٣، ٢١٣، ٢٣٠، ٤٩١، ٥٠٠، ٥١٢، ٢/ ١٨٠ - ١٨١، ٩٨١، ٧٧٣.
(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٦٢.
(٤) المصدر نفسه، ص٢٤٨.
(٥) قياس التمثيل: رد فرع إلى أصل بعلة جامعة. انظر: شرح الكوكب المنير، ابن النجار ٤/ ٦.

والمشترك في القياس التمثيلي هي «العلة» التي تربط الأصل بالفرع وتستلزم الحكم[١]، فحقيقتها واحدة «وإنما يختلفان في تصوير الدليل ونظمه، وإلا فالحقيقة التي بها صار دليلًا ـ وهو أنه مستلزم للمدلول ـ حقيقة واحدة»[٢].

وبناء على تلك الحقيقة الواحدة التي تجمع القِيَاسَيْنِ، عرَّف ابن تيميَّة القياس الشمولي بأنه: انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي، بأن ينتقل من ذلك الكلي اللَّازم إلى الملزوم، وهو المُعيَّن، وعرف القياس التمثيلي بأنه انتقال الذهن من حكم معيَّن إلى حكم معيَّن لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي؛ لأن ذلك الحكم يستلزم ذلك المشترك الكلي[٣].

وإن كان بينهما من فَرْقٍ، فمن جهة المواد، فإذا اختلفت مواد أحدهما عن الآخر، بأن كانت مواد القياس الشمولي يقينية، ومواد القياس التمثيلي ظنية، أو بالعكس، كان بينهما فرق مؤثر من جهة القيمة المعرفية.

لكن المناطقة تَحكَّموا في حكمهم على قياس التمثيل بالظن، وعلى قياس الشمول باليقين، ووجه التحكُّم أنهم حصروا مواد القياس التمثيلي فيما يفيد الظن دائمًا، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «هؤلاء الذين فرَّقوا بين قياس التمثيل، وقياس الشمول أخذوا يُظهرون كون أحدهما ظنيًّا في مواد معيَّنة، وتلك المواد التي لا تفيد إلا الظن في قياس التمثيل، لا تفيد إلا الظن في قياس الشمول، وإلا فإذا أخذوه فيما يستفاد به اليقين من قياس الشمول، أفاد اليقين في قياس التمثيل أيضًا...»[٤]، ثم طفق يُمثِّل على ذلك.

فكل من القياسَيْنِ يَؤُول أحدهما إلى الآخر[٥]، فحقيقتهما متلازمتان، بل يذهب ابن تيميَّة إلى أبعد من ذلك، وهو إثبات افتقار القياس الشُّمولي إلى

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٥٧ ـ ١٥٩، ٢٥٥، ٣٩٨ ـ ٣٩٩.
(٢) المصدر نفسه، ص١٦٢.
(٣) المصدر نفسه، ص١٦١ ـ ١٦٢.
(٤) المصدر نفسه، ص٢٥٧.
(٥) انظر: المصدر السابق، ص٤٠٩.

القياس التمثيلي؛ لأن إثبات القضية الكلِّيَّة في القياس الشمولي معتمد على تحقيق بعض أفرادها في الخارج، وهذا يحصل بالقياس التمثيلي ـ وستأتي الإشارة إليه لاحقًا إن شاء الله ـ فالشمولي مفتقر إلى التمثيلي خلافًا للمناطقة[1].

فإذا كان القياس الشُّمولي والقياس التمثيلي يرجعان إلى حقيقة واحدة، فإنهما يستعملان في العقليات كما يستعملان في الشرعيات، فكلاهما قياس عقلي، وهذا خلاف المُتأخِّرين من أهل الكلام الذين جعلوا القياس التمثيلي خاصًّا بالشرعيات دون العقليات، والحق أن القياس «يستدل به في العقليات كما يستدل به في الشرعيات، فإنه إذا ثبت أن الوصف المشترك مستلزم للحكم، كان هذا دليلًا في جميع العلوم، وحيث لا يستدل به القياس التمثيلي لا يستدل بـ«القياس الشمولي»»[2].

وإذا كان رجوع قياس الشمول إلى منطق التلازم بين الدليل والمدلول ظاهرًا في نوعه الاقتراني، فهل هو ظاهر في نوعه الاستثنائي؟.

لطالما أكد ابن تيميَّة اطراد منطق التلازم بين الدليل والمدلول في كل دليل موجود على أي صورة كانت، ومن ذلك قوله: «كل دليل يستدل به فإنه ملزوم لمدلوله، وقد دخل في هذا كل ما ذكروه وما لم يذكروه»[3].

وليس القياس الاستثنائي بنوعية الشرطي المتصل والشرطي المنفصل بمعزل عن ذلك، «فإن الشرطي المتصل استدلال باللزوم بثبوت الملزوم الذي هو المقدَّم، وهو الشرط، على ثبوت اللازم الذي هو التالي وهو الجزاء، أو بانتقاء اللازم وهو التالي الذي هو الجزاء، على انتفاء الملزوم الذي هو المقدَّم، وهو الشرط، وأما الشرطي المنفصل... فمضمونه الاستدلال بثبوت أحد النقيضين على انتفاء الآخر، وبانتفائه على ثبوته، أو الاستدلال بثبوت

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٠٩.

أحد الضدين على انتفاء الآخر...»[1].

وإذا كان القياس الشمولي والقياس التمثيلي يرجعان إلى منطق واحد، فكذلك قد شاركهم فيه الدليل الاستقرائي، وهذا ما أوضحه ابن تيميَّة، إذ يقول في معرض نقده تعريف المناطقة الاستقراء: «هذا ليس استدلالًا بجزئي على كلي، ولا بخاصٍّ على عام، بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر، فإن وجود ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلي العام يوجب أن يكون لازمًا لذلك الكلي العام»[2].

فكل صور الأدلة، بل إن «فن المنطق» باعتباره علمًا استدلاليًّا يعود إلى فكرة «اللزوم»، وبهذا كان ابن تيميَّة «سبَّاقًا على ما استقر عليه المناطقة المحدثون في تعريف المنطق بأنه «علم اللزوم»، كما كان متمكنًا من معرفة الخصائص الأساسية التي أثبتها هؤلاء لعلاقة اللزوم...»[3].

إن تجاهل منطق الاستدلال القائم على التلازم بين الدليل والمدلول، يُؤدِّي إلى تعلُّق الباحث بالصور والأشكال والألفاظ، التي لا ثقل لها معرفيًّا ومنهجيًّا في العملية الاستدلالية، فيصبح بناؤه الاستدلالي خاويًا على عروشه، ويمسي منهجه الاستدلالي هياكل أقرب إلى «الخواء المعرفي» منه إلى «الثراء المعرفي» وهذا ما وقع فيه المنطق الأرسطي، ومن أجل ذلك ناسب أن أذكر القاعدة الثانية، **وهي:**

القاعدة الثانية: الاستدلال يتعلَّق بمعانيه العقلية لا بألفاظه، بموادِّه لا بصوره:

أبرز ما يميِّز عقل ابن تيميَّة المعرفي عن غيره من المناهج والعقول، هو تحرره من أسر الألفاظ والصور والأشكال، وتعلقه بِلُبِّها، وهو المعاني، فهمُّه العلمي متوجِّهٌ إلى المعاني لا الألفاظ، وتلك حقيقة الحجاج العقلي، وعماد

(١) المصدر السابق، ص٢٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٤٥.

(٣) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. الثانية، ص٣٥١ ـ ٣٥٢.

العملية الاستدلالية، هذا ما أكده في مواضع كثيرة من كتبه، إذ يقول في بعضها: «الحجج العقلية إنما تعتبر فيها المعاني لا الألفاظ، والحجج السمعية يعتبر فيها كلام المعصوم»[1]، وبعبارة أخرى يقول: «النظر العقلي إنما يكون في المعاني لا في مُجرَّد الاصطلاحات»[2].

وقد ظهرت هذه القاعدة ضمن نقده وتحليله المصطلحات الوافدة، ففي معرض غربلته التراث الفلسفي والكلامي، واجهته مصطلحات وتراكيب لفظية أجنبية عن روح الشريعة، مما دعاه إلى التعامل معها بصرامة علمية، حسب ما دلت عليه تلك القاعدة، وذلك مثل مصطلحات «التركيب» و«الجوهر» و«الجهة» و«التحيز»، ومثل مناقشته بعض التراكيب؛ كقولهم: «الصفات غير الذات»، فقد توجه نقد ابن تيميَّة المعرفي إلى معاني تلك المصطلحات، وأعمل عقله التحليلي في تفكيك ما تضمنته من المعاني، ثم عرضها على الشرع لتمييز حقها من باطلها.

ولذلك؛ فإنه ينصح كل من أراد الدخول في مناظرات الخصوم، نصيحة ذهبية معتمدة على تلك القاعدة، إذ يقول: «... يجب على من يريد كشف ضلال هؤلاء [أي: المتفلسفة] وأمثالهم: أن لا يوافقهم على لفظ مجمل حتى يتبيَّن معناه، ويعرف مقصوده، ويكون الكلام في المعاني العقلية المبينة، لا في معانٍ مشتبهة بألفاظ مجملة، واعلم أن هذا نافع في الشرع والعقل...»[3]، ثم بيَّن نفع تلك النصيحة التي تدعو إلى الاستفسار والتحليل عن المعاني قائلًا: «أما نفع هذا الاستفسار في العقل: فمن تكلَّم بلفظٍ يحتمل معاني، لم يقبل قوله ولم يرد، حتى نستفسره ونستفصله حتى يتبين المعنى المراد، ويبقى الكلام في المعاني العقلية، لا في المنازعات اللفظية...»[4].

فمعاني تلك المصطلحات، إن كانت حقًّا قُبِلت وإن كانت باطلًا رُدَّت،

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ١٨٥.

(٢) المصدر نفسه ١٠/ ٢٣٩.

(٣) المصدر السابق ١٠/ ٢٩٦.

(٤) المصدر نفسه ١/ ٢٩٩.

أما ألفاظه فيتوقف في قبولها، إذا اشتملت على معاني سليمة ومعاني باطلة؛ لأنها تصبح ألفاظًا موهمة لا تتناسب مع هدف الاستدلال وهو الوضوح، وروح الشريعة[1].

وإذا كانت المعاني محور النقد والاستدلال، فإن المعنى الجامع لكل أنواع الاستدلال ـ كما تبين في القاعدة الأولى ـ يتمثل في تلازم الدليل والمدلول، وهو أمر فطري عرفته أذهان بني آدم، ولذلك يقول ابن تيميَّة عن المعنى الجامع الدال على تلازم الدليل بالمدلول: «هذا أمر يعقله القلب، وإن لم يعبر عنه اللسان، ولهذا كانت أذهان بني آدم تستدل بـ«الأدلة» على «المدلولات»، وإن لم يعبِّروا عن ذلك بالعبارات المبيَّنة لما في نفوسهم، وقد يعبرون بعبارات مبيَّنة لمعانيهم، وإن لم يسلكوا اصطلاح طائفة معينة من أهل الكلام ولا المنطق ولا غيرهم، فالعلم بذلك الملزوم لا بد أن يكون بيِّنًا بنفسه أو بدليل آخر»[2].

فالتفطن لمعنى الاستدلال ومنطقه العام، القائم على إدراك التلازم بين الدليل والمدلول، يكسر الجمود الاستدلالي الذي وقع فيه المنطق الأرسطي، من جهتين:

الأولى: من جهة وقوعهم في أَسْر الصِّيَاغة الشَّكلانية للدليل، ووَلَعِهم بصورة الدليل وشكله، فمن ذلك اشتراطهم للدليل نظمًا معيَّنًا كما في قياسهم الشمولي، وبسبب ذلك فَقَدَ مرونته، وضعف عن تحقيق دوره المعرفي، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «لا يقال: إن قياسهم يعرف صحيح الأدلة من فاسدها، فإن هذا إنما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم، فإن قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته، وأما كون الدليل المعيَّن مستلزمًا لمدلوله، فهذا ليس في قياسهم ما يتعرض له بنفي ولا إثبات...»[3].

---

(١) انظر: التدمرية، ابن تيميَّة، تحقيق: السعوي، ط. الأولى، ١٩٨٥م، ص٦٦.
(٢) الرد على المنطقيين، ص١٦٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٩٦.

ولذلك التزموا في نظم بعض صور أدلتهم صورة واحدة، متمثلة في اشتراطهم للقياس مقدمتين، وقد نقضه ابن تيميَّة، مبينًا أن المعيار في عدد المقدمات هو واقع المستدل وحاجته ـ وهذا مظهر من مظاهر واقعيته المعرفية ـ وفي ذلك يقول: «. . . لا تجد أحدًا من سائر أصناف العقلاء غير هؤلاء ينظم دليله من المقدمتين، كما ينظمه هؤلاء، بل يذكرون الدليل المستلزم للمدلول، ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة، وقد يكون مقدمتين، وقد يكون مقدمات بحسب حاجة الناظر المستدل، إذ حاجة الناس تختلف. . .»[1].

ومن مظاهر وَلَع المناطقة بشكل الدليل وصورته، وتجاهلهم لمنطق الاستدلال، وغفلتهم عن تأثير المواد التي يتركب منها الدليل، ترجيحُهم قياس الشمول على قياس التمثيل، باعتبار صورة الدليل، ولكن التحقيق ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «إن إفادة الدليل لليقين أو الظن، ليس كونه على صورة أحدهما دون الآخر، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين، فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقينًا حصل به اليقين، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظنًا لم يفد إلا الظن»[2].

ومن آثار هيمنة الصياغة الشكلانية للدليل على العقل المنطقي، حصر صور الأدلة فيما يسميه المناطقة بـ«الأشكال المنتجة»[3] من القياس الاقتراني[4] وفي أشكال الشرطي المتصل والشرطي المنفصل من القياس الاستثنائي[5]، لكن تلك الأشكال ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «إذا قُدِّر إفادتها،

---

(١) المصدر نفسه، ص١٥١، وقد أفرد لنقض اشتراطهم للقياس مقدمتين، فصلا كاملًا في كتابه «الرد على المنطقين»، انظر: المصدر نفسه، ص٢١٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢٥٥.

(٣) الأشكال المنتجة: هيئات وصور تأليف القياس المنطقي بالنظر إلى وضع الحد الأوسط، فمنها ما هو منتج نتائج صحيحة، ومنها بخلاف ذلك. انظر: شرح الوريقات، ابن النفيس، ص٩٠.

(٤) **القياس الاقتراني**: هو ما لا يكون عين النتيجة ولا نقيضها مذكوراً فيه بالفعل. انظر: التعريفات، الجرجاني، ص١٨٢.

(٥) **القياس الاستثنائي**: ما يكون عين النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل، كقولنا: إن كان هذا جسم فهو متحيز. انظر: التعريفات، الجرجاني، ص١٨٢.

فهي صور من صور الأدلة، لا ينحصر تصوير الأدلة في هذه الأشكال، كما لا ينحصر تصوير الدليل في مقدمتين، بل هذا الحصر خطأ في النفي والإثبات... وإذا قالوا: إن جميع ما يذكر من الأدلة يرجع إلى هذه الأشكال، قيل لهم: بل جميع الأدلة ترجع إلى أن الدليل مستلزم للمدلول...»[١].

ثم طفق ينقض ذلك الجمود الاستدلالي من جهتين، من جهة الصورة، ومن جهة المعنى قائلًا: «... إما أن يكون الاعتبار بما ذكروه من صور الأشكال ولفظها، أو بما ذكروه من المعنى، فإن كانت العبرة بالصورة لم يكن تخصيص صورة الدليل بخمسة أو ستة صوابًا، كما لم يكن تخصيصه بمقدمتين صوابًا، إذ كان يمكن تصويره بصور كثيرة متنوعة... وإن كانت العبرة بالمعنى، كان ذلك أدل على فساد ما ذكروه، فإن المعنى هو أن يكون ما يستدل به مستلزمًا لما يستدل به عليه، سواء كان مقدمة أو مقدمتان[٢] أو أكثر، وسواء كان على الشكل والترتيب الذي ذكروه أو غيره»[٣].

الثانية: من جهة تطبيقهم الأدلة وحصرهم لها في ثلاثة أنواع، فإنه قد صاحب جمودهم على شكل الدليل وصورته، جمود في طرق الاستدلال، إذ حصروا الأدلة في ثلاثة أنواع، القياس الشمولي والقياس التمثيلي والاستقراء.

وقد استدل المناطقة على ذلك الحصر، بأن الناظر المستدل في العملية الاستدلالية لا يخرج عن ثلاثة أمور: إما أن يستدل بالكلي على الجزئي، وهذا القياس، أو بأحد الجزئيين على الآخر، وهذا الاستقراء، أو بالجزئي على الكلي، وهذا هو التمثيل[٤].

لكن هذا الحصر - في نظر ابن تيميَّة - مجرد دعوى مفتقرة إلى الدليل، وهم لم يقيموا عليها دليلًا، ولم يستوفوا أنواعًا أخرى من الأدلة، وأعظمها

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٤٢.
(٢) كذا في النص ولعلَّها «أو مقدمتين».
(٣) الرد على المنطقيين، ص٣٤٢.
(٤) انظر: المصدر نفسه، ص٢٠٥.

دلالة الآيات، التي أخرجوها من جنس الأدلة مع أنها أدقُّ وأشمل ـ كما سيأتي بيانه إن شاء الله ـ ولذلك يقول لهم: «لم تقيموا دليلًا على انحصار الاستدلال في هذه الثلاثة... وقد بقي الاستدلال بالكلي على الكلي الملازم له، وهو المطابق له في العموم والخصوص، وكذلك الاستدلال بالجزئي على الجزئي الملازم له... فإن هذا ليس مما سميتموه قياسًا ولا استقراءً ولا تمثيلًا، وهذه هي الآيات»[1].

وحصر المناطقة الأدلة، وجمودهم على الأشكال، وقصرهم التصورات من قَبْلُ على الحدود، ورَكَاكَة عبارتهم دلائل ـ في نظر ابن تيميَّة ـ على ضيق أُفُقهم معرفيًّا، أَثَّرَ ذلك على أحكامهم العقلية، وتصوراتهم الذهنية، وبيانهم اللِّساني، ففي عبارة رصينة ناقدة يقول: «إذا اتَّسعت العقول وتصوراتها اتَّسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والتصورات بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان، كما يصيب أهل المنطق اليوناني، تجدهم من أضيق الناس علمًا وبيانًا، وأعجزهم تصورًا وتعبيرًا»[2].

بينما ـ في المقابل ـ يتمتع ابن تيميَّة بسعة الأُفُق المعرفي، مع انسجام تامٍّ في أصول المعرفة ومكوناتها، كما هو واضح في مفهوم الوحدة المعرفية لديه ـ وستأتي الإشارة إليه إن شاء الله لاحقًا ـ ولذلك تَعدَّدَت مسالك الأدلة عنده، فلم تكن منحصرة في ثلاثة أنواع، كما هي عند المنطق، بل إنه مع نقده واعترافه بالدور المعرفي للدليل القياسي الشمولي، وللدليل القياسي التمثيلي، وللدليل الاستقرائي، فقد أضاف إليهما دليلينِ ينبعانِ من الوحي الإلٰهي، الجامع لطرق المعرفة، **وهما:**

الأول: دليل الآيات، وقد أشرنا إليه آنفًا، وهذا النوع من الأدلة يستمد صورته من القرآن، ويولي ابن تيميَّة عنايته بهذا الدليل، ويراه أقوى وأدق من الدليل القياسي الشمولي، وأوفق للفطرة والوحي الإلٰهي؛ لأنه الدليل «الذي

---

(١) المصدر السابق، ص٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٩.

يستلزم عين المدلول، لا يكون مدلوله أمرًا كليًّا مشتركًا بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول، كما أن الشمس آية النهار»[1]، فدلالته دلالة مباشرة، وهي أسبق من دلالات القياس الشمولي والمبادئ المطلقة[2].

ليست العلاقة الاستدلالية لدليل الآيات، مثل العلاقة الاستدلالية لقياس الشمول، التي هي عبارة عن «استدلال بالكلي على الجزئي»، أو لدليل الاستقراء المتمثلة في «الاستدلال بالجزء على الكل»، بل علاقته الاستدلالية تكون في «الاستدلال المباشر بالجزئي على الجزئي»، وهو في الوقت نفسه متميز عن قياس التمثيل الذي هو عبارة عن لزومات متعددة: لزوم «الجامع» للطرفين «الأصل والفرع»، ولزوم «الحكم» للجامع، ولزوم «الحكم» للطرفين[3].

الثاني: دليل الأولى أو قياس الأولى، وهو قائم ـ أيضًا ـ على التلازم بين الدليل والمدلول في قدر مشترك، لكن بطريق الأولى، ولذلك كان نوعًا من قياس الشمول أو التمثيل، لكن قد تفرد بخاصيَّةٍ امتاز بها عن سائر أنواع الأقيسة، وهي: «أن يكون الحكم المطلوب أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه»[4]، فهو ليس بقياس الشمول الذي يسوي بين جميع الأفراد المندرجة فيه ولا بقياس التمثيل الذي يسوي بين الأصل والفرع في نسبة الحكم إليهما.

وهذا النوع من الأقيسة العقلية، هو الذي استعمله القرآن، وذكره من الدلائل والبراهين على «ربوبيته وإلٰهيته ووحدانيته، وعلمه وقدرته وإمكان المعاد، وغير ذلك من المطالب العالية السنية والمعالم الإلٰهية التي هي أشرف

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٤، وانظر: المصدر نفسه، ص٣٩٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص١٩٥، ٣٨٩ ـ ٣٩٠ وانظر: الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٢٥٦.

(٤) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٤٥٦.

العلوم...»[1]، وقد تجذَّر هذا الدليل في الفطر البشرية، فكان من أبلغ الطرق البرهانية المستعملة في القرآن الكريم، ولم ينازع فيه حتى الفلاسفة، إذ استعملوه في تقريراتهم الفلسفية من غير نكير[2].

ويعد ذاك الدليل النمط الوحيد من أنماط القياس العقلي الذي سلكه سلف الأمة وأئمتها، كالإمام أحمد وغيره في إثبات ربوبية الله؛ لأن الله تعالى لا يجوز أن يدخل هو وغيره في قياس الشمول الذي تستوي أفراده، ولا في قياس التمثيل الذي يستوي في حكم الأصل والفرع، بل يسلك في شأنه قياس الأولى، ففي إثبات صفات الكمال لله يقال: «كل كمال ونعت ممدوح لنفسه لا نقص فيه، يكون لبعض الموجودات المخلوقة المحدثة، فالرب الخالق الصمد القيوم القديم الواجب الوجود بنفسه أولى به، وكل نقص وعيب يجب أن ينزه عنه بعض المخلوقات المحدثة الممكنة، فالرب الخالق القدوس السلام القديم الواجب وجوده بنفسه، هو أولى أن ينزه عنه»[3].

الثاني: المبادئ الأولية الفطرية:

يفتقر الاستدلال إلى الضرورات، فإنه لا اعتبار له إلا بالاعتماد عليها، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم، لا بدَّ أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإنَّ كل علم ليس بضروري لا بدَّ أن ينتهي إلى علم ضروري، إذ المقدمات النظرية لو أُثْبتت بمقدمات نظرية دائمًا لزم الدور القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء...»[4].

وأصول تلك الضرورات التي يعتمد عليها الاستدلال العقلي ترجع إلى الأوليات الفطرية، وهي «القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته وغريزته،

---

(١) الرد على المنطقيين، ص١٩٣.

(٢) انظر: النبوات، ابن تيميَّة ٢/ ٨٩٣ ـ ٨٩٥.

(٣) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٤٥٦ ـ ٤٥٧، وانظر: الرسالة الأكملية، مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٨٥، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٣٤٩ ـ ٣٥١.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٣٠٩.

فلا يتوقف الجزم بها إلا على حصول التصور لحدودها»[1] وعرَّفها بعضهم بقوله: «هي المعرفة الحاصلة ابتداء في النَّفس لا بسبب الفكر»[2].

تعتمد فطرة العقل في الربط بين الأفكار والصور الحسية، وفي أصول العملية الاستدلالية، على تلك المبادئ الأولية الفطرية، التي تقوم بتنظيم المعرفة في العقل، فهي تمثل هوية «العقل الغريزي» أو الفطري، أو ما يسمِّيه الفيلسوف «لالاند» بالعقل المكوِّن أو الفاعل، وهو: الملكة التي تميز الإنسان عن الحيوان، وهذا العقل المرتبط بمبادئه الأولية أصل للعقل المكتسب، أو كما يسمِّيه «لالاند» بالعقل المتكوَّن أو السائد[3]، وقد مضت الإشارة إلى تلك العلاقة بين العقل الغريزي والعقل المكتسب.

فالمبادئ الأَوَّليِّة محط الاستدلال، ومعيار صحة المعقولات المكتسبة، على وفق ما قرره ابن تيميَّة، إذ يقول: «المعقولات الصحيحة الدقيقة الخفية، ترد إلى معقولات بديهية أولية...»[4].

وهذه المبادئ لا تنفك عن خاصيَّتين تمثلان قيمتها المعرفية، **وهما ما يلي**:

الأول: الضرورة، «فهي صادقة ضرورية يمتنع تصور نقائضها، ويمتنع البرهان عليها برهانًا مستقيمًا... وهي لبيانها غير مفتقرة لبرهان»[5]، فتلك المبادئ لا تقبل الشك في صدقها، بل يستحيل تصور نقيضها، وليس لها مرجع في إثبات صدقها إلا تصوُّر العقل لها، ولذلك كانت أوائل، ولذلك يقول ابن مسكويه في تَعْدَاده معارف العقل: «... بل له فعل آخر خاص به، وليس بمأخوذ من الحس، وذلك أن له الأوائل، بها يحكم على الحس

---

(١) شرح الوريقيات في المنطق، ابن النفيس، تحقيق: عمار الطالبي ورفيقه، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط. الأولى ٢٠٠٩م، ص٢٥٠.

(٢) الكلِّيَّات، لأبي البقاء الكفوي، ١٤١٩هـ، ص٢٤٨.

(٣) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية، أندرية لالاند ٣/ ١١٦٤ ـ ١١٦٥.

(٤) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٤/ ٣٩٧.

(٥) العقل والوجود، يوسف كرم، ص١٤٤.

وغيره، ليست بمأخوذة من شيء غير العقل نفسه؛ لأنها لو كانت مأخوذة من شيء آخر لم تكن أوائل»[1].

الثانية: الكلِّيَّة، فأحكام تلك الأوليات «تنطبق على كل وجود، سواء في الذهن والخارج»[2]، فهي منطبقة على كل شيء وفي كل زمان ومكان، فصدقها صدق مطلق.

فقيمة تلك المبادئ الأولية ـ المتمثلة في الضرورة والكلِّيَّة ـ تقرر فطريَّتها وقَبْليِّتها وبدهيِّتها والتصاقها بالغريزة العقلية، فهي من خواص العقل كما يراه الغزالي، إذ يقول: «العلوم الكلِّيَّة الضرورية من خواص العقل، إذ يحكم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يتصور أن يكون في مكانين في حالة واحدة، وهذا حكم منه على كل شخص، ومعلوم أنه لم يدرك بالحس إلا بعض الأشخاص، فحكمه على جميع الأشخاص زائد على ما أدركه الحس»[3].

فمصدر تلك الأوليَّات هو العقل، فهو أصلٌ تتولد منه، ولا يمكن فصلها عن غريزته، ولذلك اتصفت بالكلِّيَّة والضرورة، فهي مغروسة في العقول البشرية منذ أن خلقها الله، ولأنها فطرية فهي تتشكل في العقول تشكُّلًا غير إرادي وغير شعوري، كما أشرنا إليه في أوائل الفصل الأول، وليس مصدرها الحس كما تذهب إليه الفلسفة الحسية، التي تنفي كل الضرورات العقلية، وعلى رأسها المبادئ الأولية، وتجعل العقل صفحة بيضاء، أو لوحًا مصقولًا لم ينقش فيه شيء[4].

لكنَّ واقع العقل ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ لا يخلو من المعارف الضرورية، وليس هو صفحة بيضاء لم تنقش بنقش، وإنما هو ذو رسوم فطرية تنظِّم المعرفة، ففي سياق نقده تفسير «ابن عبد البر» الفطرة بـ«السلامة

---

(١) مقالة في النَّفس والعقل، مسكويه، مكتبة الثقافة الدينية، ط. الأولى، ١٤٢١هـ، ص٢١.

(٢) العقل والوجود، يوسف كرم، ص١٤٤.

(٣) إحياء علوم الدين، الغزالي، ص٧٠٠.

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة: زكي نجيب محمود وزميله، ط. الثالثة، ١٩٧٨م، ٣/ ١٧٨.

والاستقامة» يقول: «هذا القائل إن أردا بهذا القول أنهم خلقوا خالين من المعرفة والإنكار، من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحدًا منهما، بل يكون القلب كاللَّوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر، وليس هو لأحدهما أقبل من الآخر... فهذا قول فاسد...»[1]

والقول بفطرية تلك المبادئ وقبليتها لا يتنافى مع كونها تتشكل من الواقع الخارجي؛ لأن العقل ـ أصل تلك المبادئ ـ يتوقف عمله على الحس كما بيَّنتُه سابقًا، فإن تلك المبادئ لم تكن كلية إلا بعد إدراك العقل بعض جزئياتها في الواقع الحسي، فهي عبارة عن قوالب موجودة في الإنسان بالقوة، تظهر إلى الفعل بتأثير الواقع الخارجي، حينئذٍ يدركها العقل كلية «مع عزوب الأمثلة المعيَّنة عنه، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كلية عامة بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها»[2].

ولذلك يقول ابن تيميَّة: «العلم بأن الواحد المطلق نصف الاثنين، موقوف على أن الواحد في الخارج نصف الاثنين، إذ العلوم الكلِّيَّة الذهنية مسبوقة بالعلوم المعينة الوجودية، فلو لم يكن في الأجسام ما هو واحد امتنع حكم الذهن بأن الواحد نصف الاثنين...»[3]، ويقول ـ أيضًا ـ عن امتناع اجتماع النقيضين ورفعها: «إنما نعلم ذلك ابتداء بما نشهده في الموجودات التي نشهدها...»[4].

وبهذا التقرير يمكن حل المشكلة الفلسفية في المطابقة بين العقل والطبيعة، المتمثلة في السؤال التالي: لماذا تتطابق الأوائل العقلية الفطرية مع المحسوسات الخارجية، وهي لم تتولد منها؟ فإما أن نقول: إن العالم الخارجي غير موجود، وإن كل ما فيه من الصور يتولد من العقل؟ وإما أن نقول بعدم التطابق بين العقل والطبيعة، وكلا القولين من صور المثالية الغارقة

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٤٤.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٦٢.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/ ١٢٦.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ١٢٣.

في الأوهام، والحل يمكن في القول بتضافر العقل والواقع على إنتاج المبادئ الأولية، وتلك جوهر رؤية الفيلسوف «كانت»[1].

فالفطرة لا تخلو من المعرفة الأولى، والعقل لا يخلو من مبادئه الأولية، التي تعود إلى أربعة مبادئ:

الأول: مبدأ الهوية، والثاني: مبدأ عدم التناقض، والثالث: مبدأ الثالث المرفوع، والرابع: مبدأ السببية.

وعلى الرغم من تأكيد ابن تيميَّة ضرورة تلك المبادئ ـ كما سيأتي بيانه ـ فإنه لم يلتفت إلى نقد إنكار تلك المبادئ، غير مبدأ السببية في جانب منه، ذلك لأن السائد في زمنه الثقافي والمعرفي الإقرار بفطريتها وقبليتها، ولم ينقد ضرورتها إلا قلة، لكنه نقد غير مباشر وعلى استحياء، ولم يكن نقدًا معرفيًّا فلسفيًّا، كما نشاهده عند الاتجاه الحسي في الفلسفة الغربية الحديثة.

وسأحاول التوسط بين الاقتضاب والإسهاب، في شرح مواقف ابن تيميَّة من تلك المبادئ، وإبراز بعض توظيفاته المعرفية لها.

الأول: مبدأ الهُويَّة:

ويُسمَّى ـ أيضًا ـ بمبدأ الذاتية، ومبدأ «الهو هو»، وهو أحد تصورات الفكر الأساسية، وحقيقته أن الشيء لا يتبدل ولا يتغير ولا يكون غير ذاته، فكل ما هو هو، وما ليس هو ليس هو، ويُعبَّر عنه بالصيغة الرمزية: ب = ب، أو ب هي ب.

فهذا المبدأ يعني أن المعنى المتصوَّر محدَّد وثابت لا يتغير، لا يمكن أن يكون غير ذاته، ولا يختلط به غيره، فالباطل باطل له ذاتيَّته وهُويَّته، والحق حق له ذاتيَّته وهويَّته، كما أن النار نار، لها ذاتيتها وهويتها، والماء ماء، له ذاتيته وهويته.

فما دام أن الشيء قد حافظ على وحدته ومقوماته وذاتيته، فهو هو رغم

---

(١) انظر: إيمانويل كانت، بدوي، ص١٩٧ ـ ١٩٨.

التغييرات الطارئة، فالجوهر هو هو، وإن تغيرت أعراضه، والأنا هو هو، وإن تغيرت أحواله[1].

ويلاحظ في هذا المبدأ قصد العقل في صياغته وتطبيقه، فهو مبدأ وحكم، على الرغم من أن صورته عبارة عن تكرار الموضوع بالمحمول، ولذلك كان دوره التمييز بين الأشياء، وكشف غلط الخلط بينها، فالعقل ـ على سبيل المثال ـ يقصد في قولنا: «المادة هي المادة، والروح هي الروح» أن كل موجود فهو ماهية معينة، وأن لكلٍّ من المادة والروح خصائص تعينها، فلا نخلط بينهما، كما يفعل الماديون، إذ يَردُّون الروح إلى المادة، أو التصوريِّون، إذ يردون المادة إلى الروح، وكذلك حين نقول: «الخير هو الخير والشر هو الشر»، أو نقول: «الله هو الله»، أو «لا إلٰه إلا الله» نريد أن الله هو ما هو، وليس ما يظنه الذين يضلون في حقيقته وغير ذلك كثيرًا جدًّا»[2].

وقد استعمل ابن تيميَّة هذا المبدأ الأولى في سياق نقده خصومه في مواضع عدة، معبِّرًا عنه بمبدأ عدم التناقض؛ لأن هناك علاقة وطيدة بين مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض، حتى إن المناطقة اختلفوا في أيهما أصل للآخر[3]، ففي سياق رده على الجهمية وبعض المعتزلة، وإبطاله ما قرره الطوسي من أن الله عالم بعلم منفصل عنه، وعلمه هو المعلوم، وما قرره الجهمية من أن الله عالم بعلم لا يقوم به، أراد تقرير أصل مطرد لأهل السُّنَّة، وهو «أن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل، ولم يتصف بتلك الصفة غير ذلك المحل»[4].

فعلم الوجود في الخارج لا يكون إلا إذا قام بالعالِم عِلمٌ له، ويجيب ابن تيميَّة على من زعم أن عِلْم العالِم بالوجود الخارجي، ليس مشروطًا

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ٢/٥٢٧ ـ ٥٣٢، ومدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م، ص١٧٥.

(٢) العقل والوجود، يوسف كرم، ص١٤٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص١٤٦ ـ ١٤٧.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/٥٨.

باتصافه بالعلم!! بجوابٍ مبني على مبدأ الذاتية أو الهوية قائلًا: «معلوم أن الشيء لا يثبت بدون لازمه، فكيف يثبت الشيء مع انتفائه؟ وهل هذا إلا جمع بين النقيضين: وجوده وعدمه»[1]، فالشيء ـ على حد تعبيره ـ لا يثبت بدون لازمه؛ لأنه متميز بخصائصه ولوازمه، فالعالم عالم بعلمه، والجاهل جاهل بجهله، فإنه يستحيل بقاء الشيء مع نفي لوازمه.

وفي إبطاله مقالة النصارى في اجتماع وصف الأُلوهية ووصف البشرية في عيسى عليه السلام، وقولهم: إنه إلٰه «بلاهوته» ورسول «بناسوته» يبيِّن أن بطلان ذلك بامتناع أن يكون الشيئين شيئًا واحدًا، فالشيء هو هو يستحيل أن يكون الآخر، إلا إذا استحالا واختلطا، عندئذٍ تزول ذاتيتهما وهويتهما، وفي ذلك يقول: «أن مصير الشيئين شيئًا واحدًا، مع بقائهما على حالهما بدون الاستحالة والاختلاط ممتنع في صريح العقل، وإنما المعقول مع الاتحاد أن يستحيلا ويختلطا، كالماء مع الخمر واللبن، فإنهما إذا صار شيئًا واحدًا، استحالا واختلطا»[2].

الثاني: مبدأ عدم التناقض:

التناقض ـ عند المناطقة ـ اختلاف تصورين أو قضيتين بالإيجاب والسلب، ولذلك يقول ابن سينا: «التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب، بحيث يلزم عنه لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة»[3].

وقد عبَّر عنه أرسطو ـ من قبل ـ قائلًا: «يمتنع أن يحصل نفس المحمول وأن لا يحصل في نفس الوقت لنفس الموضوع ومن نفس الجهة»[4].

وحاصله: أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون وألَّا يكون معًا، فإنه يستحيل أن يكون هو ونقيضه في الوقت نفسه، فالشيء الواحد لا يمكن أن

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٢/٤٨.

(٣) المعجم الفلسفي، صليبا ١/٣٤٩.

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص١٧١.

يكون حقًّا وباطلًا معًا، أو حيًّا وميتًا في آن واحد، أو متحركًا وساكنًا في الوقت نفسه، أو يكون الشيء دائرة ومربعًا، أو ضياءً وظلامًا، فهذا كله منافٍ للمعقولية، ومُوقِعٌ للعقل في أن يناقض نفسه؛ لأن من شرط العقل أن يكون متفقًا مع نفسه، ولأن خاصية العقل الفطرية تفرق بين المختلفين كما تسوي بين المتماثلين، وهذه «من أعظم صفات العقل»[1]، كما يقوله ابن تيميَّة، وهو الميزان الذي امتن الله به على عباده، وفطر عقولهم عليه[2]، فمن جمع بين النقيضين لم يفرق بين المختلفين.

وقد تفرَّع عن هذا المبدأ.

الثالث: مبدأ الثالث المرفوع:

إذا كان مبدأ عدم التناقض يمنع الجمع بين النقيضين، فإن هذا المبدأ يمنع رفع النقيضين، ولذلك يعبر عنهما أهل الجدل والمنطق بقولهم: «النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان»، وحقيقته استحالة أن يوجد الشيء ولا يوجد، فالشيء إما أن يكون في حالة وجود، أو في حالة عدم، ولا يمكن أن تكون له حالة ثالثة لا وجود ولا عدم، والقضيتان المتناقضتان إذا صدقت إحداهما كذبت الثانية، والعكس بالعكس، ولا ثالث بينهما، فالشيء نفسه يستحيل ألَّا يكون حقًّا ولا باطلًا، أو ألا يكون معدومًا ولا موجودًا، فهذه الأحوال ممتنعة، ولذلك عبَّر أرسطو عن هذا المبدأ بقوله: «لا وسط بين النقيضين»[3].

وقد صرَّح ابن تيميَّة بضرورة هذا المبدأ في عبارة واضحة قوية قائلًا: «بطلان سلب النقيضين وما هو في معنى النقيضين، أبين في العقل من الإقرار بنبوة رسول من رسل الله، صلى الله عليهم أجمعين»[4].

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤١٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص٤٢٧.

(٣) المنطق وفلسفة العلم، علي عبد المعطي وزميله، دار المعرفة الجامعية، ط. الأولى، ١٩٨٨م، ص٤٠.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ١٥٩.

وهذا حق، فإن إثبات النبوة يتطلب إقامة الدلائل والبراهين، ومنها دلالة المعجزة، بخلاف سلب النقيضين، فإن ضرورته مستغنية عن إقامة البراهين والأدلة على إثباتها، بل لا تقبلها؛ لأنها جزء من بِنية العقل البشري يستدل بها ولا يستدل عليها.

وهذان المبدآن من أهم وأقوى المبادئ العقلية، ولهذا حظيا باهتمامٍ بالغٍ في الفكر الفلسفي منذ بزوغه إلى اليوم، وهما أهم أعمدة منطق أرسطو، وقد أفرد للدفاع عنهما المقالة الرابعة من كتاب «ما بعد الطبيعة».

لكن هنا سؤال وهو: هل يدخل التَضَادُّ في معنى التناقض؟ يقرر ابن تيميَّة أن التناقض في الاستعمال اللُّغوي، أوسع معنى منه في الاصطلاح، «فكل مضاد فهو مستلزم للتناقض اللغوي، ولهذا يُسمِّى أهل اللُّغة أحد الضدين نقيض الآخر، وكل تعارض فهو مستلزم للتناقض اللغوي؛ لأن أحد الضدين ينقض الآخر؛ أي: يلزم من ثبوته عدم الآخر، كما يلزم من ثبوت السواد انتفاء البياض، والنقيضان في اصطلاح كثير من أهل النظر، هما اللَّذان لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدان لا يجتمعان لكن قد يرتفعان... وأما أهل اللُّغة فالنقيضان عندهم أعم من هذا كله كالمتنافيين، فكل ما نفى أحدهما الآخر فقد نقضه وأزاله وأبطله، فيسمونه نقيضه»[1].

ويذكر ـ في تحليله مبدأ عدم التناقض ـ معنيين آخرين، أخص من المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، **وهما:**

الأول: يدور حول معنى النفي والإثبات بمعزل عن معنى امتناع الاجتماع والارتفاع، ولهذا فإن أصحاب هذا المعنى يقولون: التناقض اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب، أو بالإثبات والنفي، وهذا معنى ضيق متداول في المنطق لا سيما في باب القضايا[2].

---

(١) المصدر السابق ٥/ ٢٧١ ـ ٢٧٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٢٧٢.

الثاني: اصطلاح «المتفلسفة المشائين»[1]، فإن التناقض ـ عندهم ـ بالسلب والإيجاب لا يجري إلا فيما يُسمُّونه بـ«تقابل العدم والملكة»، وهو نفي الشيء عمَّا من شأنه أن يكون قابلًا له؛ كنفي السمع والبصر والكلام عن الحيوان، فإنه يُسمَّى عمى وصممًا وبكمًا؛ لأن الحيوان يقبل هذا وهذا، بخلاف نفي ذلك عن الجماد كالجدار...»[2].

وسبب نشوء هذا الاصطلاح بحثهم عن مسوِّغ لسلب النقيضين عن الخالق، فإنهم تذرَّعوا بهذا الاصطلاح ـ في باب الجدل والمناظرة ـ إلى نفي صفات الكمال عن الله ونفي ما يقابلها، كقولهم في وصف الله: لا سميع ولا أصم، لا بصير ولا أعمى، لا هو مباين العالم ولا مداخل للعالم، ولكن هذا الاصطلاح لا يغيِّر بشاعة ما وقع فيه من المناقضة الصريحة للعقل في مبدئه رفع النقيضين، وقد ناقشهم ابن تيميَّة في مواطن كثيرة في كتبه[3].

وضرورة هذين المبدأين ضرورة عقلية محضة، وشرط الضرورة المحضة امتناع تصور نقيضها ـ كما أشرت إليه سابقًا في الفصل الأول ـ لأن «كل أمر لا يمكنك أن تتصور نقيضه فهو من الحقائق الأبدية أو المبادئ والأوليات الضرورية»[4]، فإنه يستحيل تصور اجتماع النقيضين أو تصور رفعهما، فالاستحالة قائمة خارج الذهن وداخل الذهن، وهذا ما يقرره العقلاء ويؤكده الباحثون، ومن ذلك ما قرره ابن تيميَّة من امتناع تقدير اجتماع الشيء، وعدمه وتأكيده بأن «هذا التقدير ممتنع»[5].

لكن يُشْكِلُ على ما تقرر، ما يظهر من بعض نصوص ابن تيميَّة، التي توهم إمكانية تصور الجمع بين النقيضين، وأبرز تلك النصوص نصَّان:

---

(١) **المتفلسفة المشاؤون**: هم أتباع «أرسطو»، لهم التصانيف المعروفة في الفلسفة، سمو بالمشائين بسبب طريقة تلقيهم وإلقائهم الدروس، إذ كانت في حالة المشي، انظر: الملل والنحل، الشهرستاني ٢/ ٦٠.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٥/٢٧٣.

(٣) انظر: على سبيل المثال التدمرية، ص٣٧ ـ ٣٨، ٦١ ـ ٦٤، ١٥١ ـ ١٦٤.

(٤) المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ٧٥٩.

(٥) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٦٨.

الأول: جاء في سياق بيانه العلاقة بين الحكم على الجملة والحكم على الأفراد، وردًّا على الغزالي في إلزامه لمن منع التسلسل في العلل أن يمنعها في الحوادث والآثار، وتقريره التلازم بين الحكم على الآحاد والحكم على الجميع، وفي أثناء تلك المناقشة يورد ابن تيميَّة على نفسه اعتراضًا حاصله أنه: كيف يصح وصف التسلسل في العلل بالامتناع، مع أن كل فرد من أفرادها ممكن، أليس في هذا وصف بالامتناع للجملة دون الأفراد؟ ثم يجيب قائلًا: «نحن لا نقدِّر وجود علل ومعلولات لا تتناهى في الخارج، ثم نحكم عليها بالامتناع، فإن هذا جمع بين النقيضين، فإن كونها موجودة في الخارج ينافي امتناعها، ولكن نقدر ذلك في الذهن، ثم نحكم على هذا المقدَّر في الذهن بامتناعه في الخارج؛ كالجمع بين النقيضين، وأمثاله من الممتنعات. . .»[1].

يريد بذلك استحالة أن نبدأ في حكمنا بالامتناع على الأفراد؛ لأن حكمنا عليها بالامتناع يناقض وجودها، ولا يمكن أن يكون الشيء موجودًا ممتنعًا، لكن نبدأ في حكمنا بالامتناع على الجملة حكمًا ذهنيًا، عندئذٍ يلزم منه امتناع وجودها في الخارج، **ومَكْمَنُ الإشكال في قوله: «نقدر ذلك في الذهن ثم نحكم على هذا المقدر في الذهن بامتناعه في الخارج؛ كالجمع بين المتناقضين...» إذ كيف يصح تقدير الذهن للجمع بين النقيضين؟**

الثاني: جاء في سياق تفريقه بين الإدراك الذهني «المثال» وبين الإدراك العيني الخارجي «الحقيقة»، وتأكيده على سعة الإدراك الذهني مقارنة بالإدراك العيني الخارجي، وفي ذلك يقول واصفًا للإدراك الذهني: «هذا المثال الإدراكي لا يمتنع فيه اجتماع ما هما ضدان في الخارج، بل يجتمع فيه مثال السواد والبياض، ويجتمع فيه المثلان كالسَّوادين، ويجتمع فيه مثال وجود الشيء وعدمه، فيجتمع فيه تقدير الوجود والعدم، لا يمتنع فيه اجتماع مثالي النقيضين، كما امتنع اجتماع النقيضين في الخارج. . . فهو أوسع بهذا الاعتبار

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ١٦٠.

من الوجود الخارجي»[1].

لكن - بالتأمُّل - في هذين النصَّين وغيرهما، يظهر أن ابن تيميَّة لم يقصد بإمكانية اجتماع النقيضين في الذهن، إمكانية تصور الذهن اجتماع النقيضين في صورة واحدة، ومحل واحد، ولا يمكن أن يكون هذا مراده، لتعذُّر مثل هذا التصور على الذهن!!

وإنما مراده إمكانية تصور الذهن اجتماع النقيضين في الشيء الواحد، كلًّا على حدة، بمعنى أنه يمكن للذهن أن يتصور تحرك الساكن في حالة، وسكونه في حالة أخرى، وتصور سكون المتحرك في صورة، وتحركه في صورة أخرى؛ كتصور تحرك الجدار، ثم تصور نقيض حركته، وهو سكون الجدار، ومرجع الحكم في امتناع بعض هذه التصورات الواقع الخارجي.

فالوجود الذهني الذي يجمع للشيء الواحد الواقع في الخارج أحوالًا متناقضة، أوسع من الوجود الخارجي الذي لا يمكنه أن يجمع تلك الأحوال المتناقضة لذلك الشيء، فالجدار - مثلًا - يستحيل أن يكون متحرِّكًا وساكنًا في الواقع الخارجي، لكن يسوغ للذهن أن يتصوَّره ساكنًا مرة، ومتحركًا مرة أخرى، فاجتماع وصفي السكون والحركة للجدار كان على جهة «المثال» الذهني، لا على جهة الحقيقة الخارجية.

أما اجتماع النقيضين في محل واحد وصورة واحدة فإنه ممتنع ذهنًا وواقعًا، ويؤيد ما قررته نصٌّ مهم لابن تيميَّة، يتحدث فيه عن الممتنع لذاته وعلاقته بالقدرة الإلٰهية، قائلًا: «الممتنع لذاته لا يمكن تحققه في الخارج، ولا يتصوره الذهن ثابتًا في الخارج، ولكن يقدر اجتماعها في الذهن، ثم يحكم على ذلك بأنه ممتنع في الخارج، إذ كان يمتنع تحققه في الأعيان، وتصوره في الأذهان، إلا على وجه التمثيل، بأن يقال: قد تجتمع الحركة والسكون في الشيء، فهل يمكن في الخارج أن يجتمع السواد والبياض في محل واحد؟»، ثم يجيب ابن تيميَّة على هذا السؤال بجواب قاطع يفيد استحالة اجتماع

---

(١) المصدر نفسه ١٠/١٠٨.

البياض والسواد في محل واحد استحالة خارجية واستحالة ذهنية، إذ يقول: «أما نفس اجتماع البياض والسواد في محل واحد، فلا يمكن [خارجيًّا] ولا يعقل [ذهنيًّا] فليس بشيء لا في الأعيان ولا في الأذهان...»[١].

استعمل ابن تيميَّة هذين المبدأين في مناقشته ونقده الخصوم، في مواطن كثيرة، منها: إبطاله مقالة بعض النفاة؛ كنفي الرازي علو الله ووصفه له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا محايث له، وهذا نموذج على مبدأ الثالث المرفوع، ومنها إبطاله مذهب المعتزلة في نفيهم صفات الله وإثباتهم أعلامًا لا صفات لها، وهذا مثال على الجمع بين النقيضين، كما أنه مثال على مبدأ الهوية، كما أشرت إليه سابقًا[٢].

ومن تلك المواطن تقريره صحة «دليل التمانع»[٣]، وإبطاله بعض دعاوى الصوفية والخوارق الشيطانية[٤]، ونقضه عقيدة التثليث عند النصارى[٥]، وإبطاله تفريق الأشاعرة في الإثبات والنفي بين صفات الله[٦]، وتقريره حوادث لا أول لها[٧]، وإبطاله نظرية الأحوال عند «أبي هاشم» ومن اتبعه[٨]، ونقضه جمع «ابن سينا» للفلك بين وصفي الإمكان والقِدَم عند شرحه نظرية ودليل الإمكان[٩].

غير أن من أهم تجلِّيات مبدأ الثالث المرفوع في فكر ابن تيميَّة النقدي كان في نقاشه «أبو يعقوب السِّجستاني الإسماعيلي»، الذي ناقض ذلك المبدأ الأَوَّلي في سياق مبحث الصفات، حيث نفى صفات الله ونفى نفي صفات الله،

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٨/٨ ـ ٩.
(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٥/ ٢٨٤ ـ ٢٨٦، والدرء، ابن تيميَّة ٦/ ١٥٨ ـ ١٥٩، ١٧٦.
(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٩/ ٣٣٨، ٣٤٢ ـ ٣٤٣.
(٤) انظر: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٢/ ٣٢٧.
(٥) انظر: المصدر نفسه ٣/ ٢٣٠ ـ ٢٣١.
(٦) انظر على سبيل المثال: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٤٧.
(٧) انظر على سبيل المثال: المصدر السابق ابن تيميَّة ٦/ ٢٤٨.
(٨) انظر على سبيل المثال: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٥٠، والدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٣٥.
(٩) انظر على سبيل المثال: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٣١٩، ٣٦٠، والدرء، ابن تيميَّة ٨/ ١٣٣ ـ ١٣٦.

فليس الإله - في نظره - حي عليم قدير، ولا ليس بحي عليم قدير، فرفع عن الله النقيضين، ونقد طريقة أهل الإثبات، لاستلزمها - في نظره - تشبيه الإله بالأجسام، وطريقة النفاة من المعتزلة، لاستلزمها - في رأيه - تشبيه الإله بالجواهر المجردة، وأشار إلى ذلك بقوله: «من عبد الله بنفي الصفات واقع في التشبيه الخفي، كما أن من عبده بسِمَة الصفات واقع في التشبيه الجلي»(١).

حاول أبو يعقوب السِّجستاني بما قرره التخلُّص من مناقضته الصريحة للعقل، وتسويغ مصادمته مبدأ عدم التناقض، لكن نفي الصفات عن الله بكونه لا موصوف، ونفي نفي الصفات عنه بكونه لا لا موصوف، قضيتان متناقضتان لا بدَّ - طبقًا لمبدأ عدم التناقض - من أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة، وهذا خروج تام عن هذا المبدأ العقلي.

أجاب عن ذلك المأزق المنطقي الملازم لمقالته: «بأن شرط القضايا المتناقضة أن يكون أحد الطرفين النقيضين منهما موجبًا والآخر سالبًا، فإذا رجعنا إلى القضيتين اللتين نحن بصددهما، لم نجد هذا الشرط فيهما متحققًا، فإننا لم نوجب في كلا طرفيهما شيئًا، بل كلتا هما سالبتان، فلا تناقض مطلقًا بين «لا موصوف» و«لا لا موصوف» «وإنما يتحقق التناقض بين القضيتين» موصوف «ولا لا موصوف»(٢).

لكن السجستاني راوغ في تخلُّصِه من الإلزامات الفاسدة، فحاول أن يتجاوز إلزامه بمناقضة مبدأ عدم التناقض، وسكت عن إلزامه بمناقضة مبدأ الثالث المرفوع؛ لأن هذا الإلزام لا يمكنه الفكاك منه، فهو وإن حاول أن يتخلَّص من سلطان مبدأ عدم التناقض، قد وقع في مناقضة مبدأ الثالث المرفوع، ولذلك يقول ابن تيميَّة معقِّبًا عليه بعد أن أطال النقل عنه من كتابه «الأقاليد أو المقاليد الملكوتية»: «ظن هذا الملحد وأمثاله أنهم بذلك خلصوا

---

(١) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٥٢٣.

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، النشار، ص١٥٠، وانظر: شرح الأصبهانية، ص٥٢٧.

من الإلزامات... فيقال لهم: لكن سلبتم النقيضين جميعًا، وكما أنه يمتنع الجمع بين النقيضين، فيمتنع الخلوُّ من النقيضين، فالنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان»[1].

فَرَفْعُ النقيضين والجمع بين النقيضين وجهان لعملة واحدة، وفي تحليلٍ معرفي يرد ابن تيميَّة المناهج التي تخالف «مبدأ عدم التناقض» والمناهج التي تناقض «مبدأ الثالث المرفوع» إلى أصل واحد يجمعهما، وهو مخالفة صرائح المعقول، فيشير إلى المناهج الباطنية قائلًا: «هؤلاء ادَّعوا إثبات شيء يخلو عنه النقيضان، فإن جوَّزوا خلوَّه عن النقيضين جاز اجتماع النقيضين فيه، وهذا مذهب أهل الوحدة القائلين بوحدة الوجود؛ كصاحب «الفصوص»، وابن سبعين، وابن أبي المنصور، وابن الفارض، والقونوي، وأمثالهم، فإن قولهم وقول القرامطة من مشكاة واحدة، والإتحادية قد يصرحون باجتماع النقيضين...»[2].

الرابع: مبدأ السببية:

يشتمل مبدأ السببية على ثلاثة أمور ضرورية:

الأول: علاقة المسبَّب بالسبب، وذلك بالنظر إلى المسبَّب، من حيث هو مفهوم عام، وكلية تتعلق بكل ما هو حادث، فهذا الأمر يدور حول الإجابة على السؤال الفلسفي القائل: هل يمكن أن يوجد الحادث دون محدِث، والمسبَّب دون سبب بعيدًا عن تعيين سبب معين، فهذا الأمر يتعلق بمبدأ السببية من حيث هو مبدأ عقلي عام، ويطلق عليه **«السببية العامَّة»**.

الثاني: علاقة السبب بالمسبب، وذلك بالنظر إلى السبب من حيث اقتضاؤه لمسبَّبه، ولزوم الاطراد بينه وبين مسبَّبه، إذ يقرر ضرورة التلازم بين السبب ومسببه المعين، ويطلق عليه **«السببية النسبية»**.

---

(١) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٥٢٨ - ٥٢٩، وانظر أيضًا في نقاش ابن تيميَّة للسجستاني: الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٣٠٤ - ٣١٦.

(٢) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٥٢٩ - ٥٣٠.

الثالث: علاقة السبب ومسببه بغاية محددة، وهدف معين، فلكل محدَث ومحدِث، ومفعول وفاعل غاية، ويطلق عليه «**السببية أو العلية الغائية**».

السببية العامَّة:

وهي المقصودة بالمبدأ الضروري القَبْلِي الأَوَّلِي، إذ تُقَرِّر ضرورة أن يكون لكل حادث سبب، وهي ضرورة عقلية لا يمكن تصور نقيضها، بمعنى أنه لا يمكن تصور وجود حادث دون تصور أن يكون له سبب، كما لا يمكن الاستدلال لهذه الضرورة؛ لأنها من أوليات ما يدركه البشر في حياتهم العملية، بل هي من أعظم البواعث الفطرية في الطبيعة الإنسانية.

وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «معلوم بالفطرة التي فطر الله عليها عباده بصريح العقل أن الحادث لا يحدث بلا محدث أحدثه، وأن حدوث الحادث بلا محدِث أحدثه معلوم البطلان بضرورة العقل، وهذا أمر مركوز في بني آدم حتى الصبيان، لو ضُرِب الصبي ضربة، فقال: من ضربني؟ فقيل: ما ضربك أحد لم يصدق عقله أن الضربة حدثت من غير فاعل، ولهذا لو جوَّز مجوِّز أن يَحدث كتابة أو بناء أو غراس ونحو ذلك من غير محدث لذلك، لكان عند العقلاء إما مجنونًا، وإما مسفسطًا؛ كالمنكر للعلوم البديهية والمعارف الضرورية...»[1].

ووجه ضرورة هذا المبدأ هو أن الشيء الذي يظهر للوجود إنما يظهر عن علة، وإلا كان علة نفسه، وهذا محال، أو كان معلولًا للعدم، وهذا محال أيضًا، فكل حادثة ممكنة الوجود ـ بمعنى أن الوجود والعدم بالنسبة إليها متساويان ـ لا بد أن يترجح وجودها على عدمها، ولا بد في رجحان الوجود على العدم من مرجِّح، لاستحالة ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجِّح، وليس هناك مرجِّح إلا العلة، ولا يمكن أن يترجح وجودها على عدمها لذاتها، وإلا أصبحت واجبة الوجود لا ممكنة الوجود، وهذا خلاف واقعها، كما أنه يستحيل ترجح وجودها على عدمها بدون علة؛ لأنه يصطدم

(١) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٣/ ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

بالضرورة العقلية، فلم يبق إلا أن يكون المرجِّح خارجًا عن ذاتها، والمراد به العلة، فصح بذلك المبدأ الأولي القائل: لا بد لكل حادثة من علة.

وفي تقرير ذلك يقول ابن تيميَّة: «هذه الحوادث المشهورة يمتنع أن تكون واجبة الوجود بذاتها، فإن ما وجب وجوده بنفسه امتنع عدمه ووجب قدمه، وهذه معدومة ثم وجدت، فدل وجودها بعد عدمها على أنها يمكن وجودها ويمكن عدمها، فإن كليهما قد تحقق فيها، فعلم بالضرورة اشتمال الوجود على موجود محدث ممكن، فنقول حينئذ: الموجود والمحدث الممكن لا بد له من موجود قديم واجب بنفسه، فإنه يمتنع وجود المحدَث بنفسه، كما يمتنع أن يخلق الإنسان نفسه، وهذا من أظهر المعارف الضرورية، ولهذا قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]»[١].

وما قرره ابن تيميَّة حول هذا المبدأ لم يكن من باب الاستدلال عليه؛ لأنه ضرورة لا يفتقر إلى الاستدلال، وإنما هو من باب إظهار وجه الضرورة، وتنبيه الفطرة، مثل الأمثال والشواهد التي تبيِّن وجه فطرة الشيء وضرورته، ولذلك يقول: «ما يذكر من الأمثال المضروبة والشواهد المبيِّنة لكون الصنعة تفتقر إلى الصانع في حدوثها وبقائها، إنما هو للتنبيه على ما في الفطر، كما يمثل بالسفينة في الحكاية المشهورة عن بعض أهل العلم...»[٢].

وبضرورة هذا المبدأ صرَّح الفيلسوف «ليبنتز» قائلًا: «لا يحدث شيء دون علة كافية، أعني أنه لا يحدث شيء، دون أن يكون في وسع من يعرف الأشياء أن يبين السبب الكافي لكونه هكذا، وليس على نحو آخر»[٣]، ومن قبلُ اعتبره «أرسطو» من المقدمات الأولية بالإطلاق[٤]، غير أنه تعرَّض لمحاولات إبطاله، من قبل الشكاك والسفسطائيين، كما ألمح إليه ابن تيميَّة في نصه السابق، وفي عهد الفلسفة الحديثة نُظِّر لإبطاله، على يدي الاتجاه

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٥/٣٥٨ ـ ٣٥٩.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٣/١٢٦.

(٣) مدخل إلى الفلسفة، بدوي، ص١٦٠.

(٤) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، النشار، ص١٥٥.

الحسي[1]، لا سيما الفيلسوف «هيوم».

ولما لم يكن لهذا الإبطال حضور في زمن ابن تيميَّة العلمي والفلسفي، لم يهتمَّ بنقده والتفصيل في نقضه، لكنه عاش مقالات بعض المتكلِّمين، التي حاولت الطعن في ضرورته دون إبطاله، فقد جعلوه من باب النظريات لا من باب الضروريات.

ولذلك فقد أولى ابن تيميَّة عناية معرفية بنقد ذلك الاتجاه الكلامي، الذي كان على رأسه «القاضي أبو بكر» و«الرازي» و«أبو الحسين البصري المعتزلي»، فكلهم جعلوا مبدأ السببية نظريًّا لا ضروريًّا، واختلفوا في إقامة الدليل على صحته، فمنهم من استدل على صحته بدليل التخصيص كالقاضي أبي بكر[2]، ومنهم من استدلَّ على صحته بدليل الإمكان كالرازي[3]، ومنهم من استدل عليه بطريقة جدلية كأبي الحسين البصري[4].

ومع مصادمتهم لطبيعة ذاك المبدأ، فإنهم وقعوا في الاستدلال على الواضح بالخفي، فإن «نفس العلم بأن المحدَث لا بدَّ له من محدِث أبين وأقوى وأظهر في العقل، من كون الممكن لا يترجح إلا بمرجِّح، ولهذا يتصور هذا من العقلاء ويعلمون بطلانه بالضرورة، من لا يتصور الممكن ويعلم افتقاره إلى المرجِّح إلا بنوع من التكلف الذي لا يتصور به ذلك»[5]، ويؤكد ذلك قائلًا: «... العلم بافتقار المحدَث إلى المحدِث، والمفعول إلى الفاعل، هو من العلوم الضرورية البديهية، وهو أظهر وأقوى مما استدل به عليه القاضي وأمثاله، من كون تخصيص الحدوث بوقت دون وقت، لا بدَّ له من مخصص»[6].

(١) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم، ص١٧٥ ـ ١٧٦.
(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ١١٨، ٣٠٤، ٣٠٧.
(٣) انظر: المصدر نفسه ٨/ ١٠٩، ١٦٠.
(٤) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٢٩٥ ـ ٢٩٩.
(٥) المصدر نفسه ٨/ ٢٩٣ ـ ٢٩٤.
(٦) المصدر السابق ٨/ ٣٠٧.

ومن حجج بعضهم على نفي ضرورة مبدأ السببية، مخالفة بعض العقلاء له، كـ«الدَّهريَّة»[1] الذين يزعمون أن العالم محدَث من غير محدِث، كما قرره «القاضي أبو بكر»[2]، وصاغه «الرازي» قائلًا: «إن أكثر العقلاء جوَّزوا وقوع الممكن لا عن سبب، ولو كان ذلك ضروريًا لاستحال من العقلاء دفعه»[3].

فشرط الضروري ـ عندهم ـ أن يشترك في الإقرار بضرورته كل الناس، وقد اعتمد على تلك الحجة بعض نظار المتكلِّمين في نفي الضرورات الشرعية والعقدية؛ كعلو الله، وكامتناع رؤية الله لا في جهة، غير أن هذه الحجة داحضة، وقد نبَّه على بطلانها ابن تيميَّة، إذ يقول: «قول القائل: إن الضروريات يجب اشتراك العقلاء فيها، خطأ، بل الضروريات كالنظريات، تارة يشتركون فيها، وتارة يختص بها من جعل له قوة على إدراكها»[4].

ولو سَلَّمْنَا بهذه الحجة لما استقامت عندنا ضرورة، لوجود السفسطة في كل مكان وزمان، ومن ثم لانهارت المعارف الاستدلالية المفتقرة إلى الضروريات، وهذا ما أوضحته في الفصل السابق عند بحث الضرورة، ولذلك أعرض ابن تيميَّة عن مناقشة تلك الحجة بالتفصيل، واكتفى بالمنع، فهو يقول تعقيبًا على الرازي: «وقد ذكر أن كثيرًا من الطوائف يتناقضون، فيقولون بما يناقض هذه القضية، ونحن ليس بنا حاجة أن نجيب عن أهل الباطل، بل نقول: إن قولهم بترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجِّح له يدل على فساد قولهم، كما يدل على فساد المتفلسفة الدهرية، وفساد قول الجهمية والقدرية»[5].

على أن مقالة الدهرية التي تزعم أن العالم محدَث من غير محدِث،

---

(١) **الدهرية**: هم الذين ينفون الربوبية، ويحيلون الرسالة، ويقولون بقدم العالم، فهي فرقة ملحدة جاحدة، انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ١/ ٩.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ١٠٣.

(٣) المصدر نفسه ٨/ ١٠٩.

(٤) الاستقامة، ابن تيميَّة، ص٥١.

(٥) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٢٩٢.

تحتاج إلى تأمُّل، أثاره «الشهرستاني»، ونبَّه إليه ابن تيميَّة قائلًا: «وقد تأول الشهرستاني وغيره ذلك بأنهم أرادوا به أن سبب حدوثه كان بالاتفاق، لا أنهم أنكروا الصانع»[1]، وعبارة الشهرستاني هي قوله: «ولَسْتُ أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو يعترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق، احترازًا عن التعليل...»[2].

فالدهرية ـ على ما رآه الشهرستاني ـ جعلوا حدوث المحدثات من باب المصادفة، أو كما يعبِّر عنه الشهرستاني بـ«البخت والاتفاق»، والمصادفة لا تتعارض مع مبدأ السببية القائل: إن لكل محدَث محدِث ولكل مسبَّب سبب، وإنما تتعارض مع السببية النسبية، التي تجعل بين السبب والمسبب علاقة لازمة ضرورية، «فالمصادفة نفي للقانون وليست نفيًا للعلية، إذ إنها لا تعني أن الأحداث تخرج من العدم، بل تعني فقط أن الأحداث تحدث بفعل علل غير مطردة ولا منسقة فيما بينها»[3].

وقصارى القول: أن علاقة الحادث بالمحدث والمسبب بالسبب علاقة ضرورية، تكون مقدمة قطعية لإظهار وجود الله لمن فسدت فطرته، وتلك طريقة القرآن، وتتابع عليها السلف والعقلاء، «فإن الله سبحانه يذكر في آياته ما يحدثه في العالم من السحاب والمطر والنبات والحيوان وغير ذلك من الحوادث، ويذكر في آياته خلق السمٰوات والأرض، واختلاف الليل والنهار ونحو ذلك...»[4].

وبذلك صحَّحَ ابن تيميَّة المسلك الرابع من مسالك الاستدلال على وجود الله، الذي ذكره الرازي والأشعري من قبله، وهو الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الله ويطلقون عليه «دليل

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/١٠٦.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام، محمد عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: ألفرد جيوم، لندن، ١٩٣٤م، ص١٢٤.

(٣) العقل والوجود، يوسف كرم، ص١٨١.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٨٣.

الأعراض»[1]، لكنه نقد أصحاب هذا الدليل من الأشاعرة في أمرين:

الأول: في محاولة استدلالهم على حدوث الحوادث، مع أنه معلوم بالضرورة لا يحتاج إلى استدلال[2].

الثاني: ربطهم حدوث الحوادث بنظرية الجوهر الفرد[3].

وقد أثنى ابن تيميَّة على الغزالي في جعله ذلك المبدأ ضروريًا، وأشار إلى خطأ من جعله نظريًا، إذ يقول بعد أن نقل كلامه في كتابه «تهافت الفلاسفة»: «أبو حامد جعل الطريقة الصحيحة في إثبات الصانع الاستدلال بالحدوث على المحدث، وقال: إنا نعلم بالضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر إلى صانع، وهذا موافق لما ذكره حذَّاق أهل النظر، بخلاف ما ذهب إليه من ذهب من المعتزلة، ومن وافقهم كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وغيرهما، ممن جعل هذه المقدمة نظرية»[4].

السببية النسبية:

المراد بها ضرورة التلازم والاقتران بين الأسباب والمسبَّبات، بحيث يلزم من وجود المسبب وجود السبب، ومن وجود السبب وجود المسبب تابعًا له، وتتميز ضرورتها عن ضرورة السببية العامة، بأنها ضرورة تجريبية بعدية، محكومة بضرورة عقلية، وليست ضرورتها ضرورة عقلية محضة، فضرورة الاطراد بين الأسباب ومسبباتها مشروطة وفق شروط طبيعة، ومبنية على إثبات خصائص الأشياء الذاتية، إذ وجود الأشياء بخواص ثابتة هو مقتضى سُنَّة الله الكونية المطردة في خلقه، فإن الله ميز أنواع المخلوقات بعضها من بعض بمقتضى الخواص التي خلقها في كل نوع، الشاملة لكل أفراده، كما قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ

---

(١) انظر: اللُّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، ص١٨ ـ ٢٠، وانظر: الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٨٢.

(٢) انظر: على سبيل المثال، الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٢١٩.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٣/ ٨٣، ٧/ ٢٢٤ ـ ٢٣٢.

(٤) المصدر السابق ٨/ ١٥٥.

شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩]، وهذه سُنَّة الله في خلقه كما قال تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣].

«وهذا مذهب سلف الأمة وأئمتها وجمهور علمائها: يثبتون ما في الأعيان من القوى والطبائع... ويقولون: إن هذه الأمور جعلها الله أسبابًا لأحكامها، وهو يفعل بها كما قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [الأعراف: ٥٧]...»[١].

فضرورة العلاقة بين السبب والمسبب نابعة من طبائع الأشياء أسبابًا كانت أم مسببات، فالعلاقة ـ مثلًا ـ بين احتراق القطن والنار مرتبطة بشروط موضوعية، وبخصائص القطن والنار، ولا يمكن الكشف عن الاطراد بينهما إلا بإقامة التجربة عليها وفق شروطها الموضوعية.

وفي بيان ضرورة التجربة في علاقة السبب بمسبَّبه يقول ابن تيميَّة: «... التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبره؛ كحصول الأثر المعيَّن دائرًا مع المؤثر المعين دائمًا، فيرى ذلك عادة مستمرة، لا سيما أن شعر بالسبب والمناسب، فيضم «المناسبة» إلى «الدوران» مع «السبر والتقسيم»، فإنه لا بدَّ في جميع ذلك من السبر والتقسيم الذي ينافي المزاحم...»[٢].

فضرورة الاطراد بين الأسباب والمسببات ضرورة تجريبية، غير أنها محكومة بالضرورة العقلية القبلية، ووجه ذلك: أنه إذا ثبت الاطراد بين سبب معين ومسبب له في الطبيعة ثبوتًا تجريبيًّا، دلَّ ذلك التكرار والاطراد على ضرورة التلازم العقلي بين ذاك السبب وذلك المسبب، ولا يمكن ـ عقلًا ـ أن يكون هذا التلازم والتكرار صدفة أو اتفاقًا؛ لأن الصدفة والاتفاق لا يمكن أن يكونا مطردين، بل يجب أن يكون ذلك التكرار والتلازم هو مقتضى الخصائص الذاتية لهذا السبب، وهو القدر المشترك الكلي بين آحاده، فنحكم حكمًا كليًّا ضروريًّا باحتراق كل قطن بملامسته لكل نار.

---

(١) المصدر نفسه ٦/٤٩.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٣٤ ـ ١٣٥.

وفي ذلك يقول ابن تيميَّة ـ مبينًا حقيقة ضرورة الاطراد، المركَّبة من التجربة الحسية والضرورة العقلية الكلِّيَّة ـ: «الاعتقاد الكلي القائم في النَّفس من هذا الجنس يحصل به اللَّذَّة وهذا الجنس يحصل به الألم، فهذا من التجريبيات، إذ الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شيء كلي، فالقضاء الكلي الذي يقوم بالقلب هو مركب من الحس والعقل... فالحس به تعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلي، فقض قضاءً كليًّا أن هذا يورث الَّلذة الفلانية وهذا يورث الألم الفلاني»[1].

وقد أنكر ضرورة العلاقة بين السبب والمسبَّب بعض النظار من المتكلِّمين كالأشاعرة، فجوَّزوا وجود الشبع دون الأكل، وحصول الحياة مع جز الرقبة، وعدم اختراق القطن مع مماسته النار، وبهذا أبطلوا الخواص الذاتية للأشياء[2].

بَيَّن ابن تيميَّة بطلان مصادمتهم تلك الضرورة، وأطال في مناقشتهم، وأشار إلى شذوذ مقالتهم قائلًا: «من لا يثبت الأسباب والعلل من أهل الكلام؛ كالجهم وموافقيه في ذلك مثل أبي الحسن وأتباعه، يجعلون المعلوم اقتران أحد الأمرين بالآخر لمحض مشيئة القادر المريد، من غير أن يكون أحدهما سببًا للآخر ولا مولِّدًا له.

وأما جمهور العقلاء من المسلمين، وغير المسلمين، وأهل السُّنَّة من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف، وغير أهل السُّنَّة من المعتزلة وغيرهم، فيثبتون الأسباب ويقولون: كما يعلم اقتران أحدهما بالآخر فيعلم أن في النار قوة تقتضي التسخين، وفي الماء قوة تقتضي التبريد...»[3].

لكن اطِّراد وضرورة التلازم بين السبب والمسبَّب مقيد بمشيئة الله وإرادته

---

(١) المصدر السابق، ص٤٣١.

(٢) انظر: التمهيد، للباقلاني، ص٥٦، وتهافت الفلاسفة، الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط. الثالثة، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م، ص٢٣٩ ـ ٢٤٣.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٣٥.

الكونية؛ لأنها من سنن الله الكونية، ولذلك يمكن تخلُّف ذلك الاطراد إذا أراد الله ذلك، كما جعل الله النَّار بردًا وسلامًا على إبراهيم عليه السلام، لكن هذا أمر خارق استثنائي، لا يتناقض من السُّنَّة الجارية المطَّرده في علاقة الأسباب بمسبباتها.

وبقيد المشيئة الإلٰهية ثبتت المعجزة، التي خرق الله بها السنن الجارية، وأعجز بها مقدور الثقلين[١]، فضرورة الاطراد بين الأسباب ومسبباتها لا تتنافى مع قدرة الله ومشيئته، كما لا تتناقض مع إثبات المعجزات للأنبياء، وبذلك تسقط حُجَّة الأشاعرة الدينية في نفي ضرورة الاطراد، كما قررها الغزالي[٢]، وتبقى لهم شبهات فلسفية قريبة من شبهات الفيلسوف «هيوم»[٣]، فقد كان هناك قدر من التوافق في الحجج بين «الغزالي» و«هيوم» مع فارق مؤثِّر بينهما، وهو أن الغزالي والأشاعرة عمومًا لم ينكروا مبدأ السببية العام، بخلاف «هيوم» والاتجاه الحسي عمومًا[٤].

وإذا كان تلازم الأسباب بمسبباتها ضروريًّا، لفهم الوجود على حقيقته، فهو كذلك ضروري للعملية الاستدلالية العقلية، فإن جميع محاولات الاستدلال تتوقف على تلك الضرورة، فلكي يستقيم الاستدلال، لا بدَّ له من إثبات السببية بين طرفيه: الدليل ومدلوله، والمقدمة ونتيجتها، وهي بعينها «فكرة اللُّزوم» كما بيَّنتُه سابقًا.

هذه السببية هو ما يطلق عليها في الأوساط الفلسفية بالسببية المعرفية، فإذا كان الدليل صحيحًا كان سببًا للعلم بالشيء المستدل عليه، وإذا كانت المقدمة صحيحة كانت سببًا في صحة نتيجتها، ولولا مبدأ السببية لأصبح من الجائز عقلًا بطلان المدلول مع صحة دليله، وفساد النتيجة مع صحة مقدمتها،

---

(١) انظر: النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٢، ٢/ ٨٦٧.

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص٢٣٨.

(٣) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، النشار، ص١٦٤.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص١٥٥، والتفكير الفلسفي الإسلامي، سليمان دينا، مكتبة الخانجي، مصر، ط. الأولى، ١٣٧٨هـ - ١٩٦٧م، ص١٩٣ - ١٩٤.

أو العكس، وهذا يؤدي بدوره إلى انهيار الاستدلال من أساسه، وخلق عبثية في مناهج الاستدلال عمومًا.

والحاصل: أن ابن تيميَّة أولى عناية ظاهرة بهذا المبدأ الضروري من جهة التنظير، ومن جهة التطبيق، فكان عمدة له في كثير من تقريراته العملية، ونقداته المنهجية، يصعب في هذا المقام استقصاؤها وتتبعها، لكن سأشير إلى أمثلة يتبين بها ـ إن شاء الله ـ المقصود.

فمن ذلك إثباته الأفعال الاختيارية المتعدِّية للرب سبحانه، وإبطاله التفريق بين أفعاله الاختيارية اللازمة؛ كالمجيء والاستواء، وبين أفعاله الاختيارية المتعدية؛ كالخلق والإحياء والإماتة، معلِّلًا ذلك بقوله: «الفعل المتعدي مستلزم للفعل اللازم، فإن الفعل لا بُدَّ له من فاعل...»[1].

وبناء على هذا المبدأ أكَّد قاعدة عقلية، وهي: أن «الفعل فعل من قام به»، فالفعل مسبب للفاعل، وذلك في سياق إبطاله عقائد وتأويلات الجهمية والمتكلِّمين في مسألة «كلام الله»، حيث جعلوا كلام الله لموسى مخلوقًا في الشجرة التي كلَّم الله موسى عندها[2].

وبهذا المبدأ نقض حجة الفلاسفة على قدم العالم، فقد احتجوا على ذلك بأن الحركة أزلية، وسلَّموا قبل ذلك بمبدأ السببية، القاضي بأن كل حركة لا بدَّ لها من محرِّك، فجميع الحركات تنتهي إلى محرك أول، لكنهم ـ هنا ـ وقعوا في مناقضة طبيعة علاقة المعلول بعلَّته، إذ زعموا أن المُحرِّك الأول غير متحرك، فألزمهم ابن تيميَّة بـ «صدور الحركة عن غير متحرك، وهذا مخالف للحس والعقل، فإن المعلول إنما يكون مناسبًا لعلته...»[3].

وقد أخذت مسائل القدر حظًّا وافرًا من تطبيقات مبدأ السببية، من ذلك حلُّ مشكلة أفعال العباد، التي يصور بعض مظاهرها السؤال التالي: «هل قدرة

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٢/٣.

(٢) انظر على سبيل المثال: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/٣١٦.

(٣) المصدر نفسه ٦/٣٣٧.

العبد المخلوقة مؤثرة في وجود فعله؟ فإن كانت مؤثرة لزم الشرك وإلا لزم الجبر»[١].

وحلُّ هذا الإشكال يعتمد على مبدأ السببية، وذلك بأن تجعل قدرة العبد المخلوقة مؤثرة تأثير السبب في مسبَّبه، فإن سبب خروج الفعل من العدم إلى الوجود، توسط القدرة المخلوقة «بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله ﷻ الفعل بهذه القدرة، كما خلق النبات بالماء، وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب. . .»[٢].

وليست مسائل الإيمان ببعيدة عن منطق مبدأ السببية، فقد اعتمد عليه ابن تيميَّة في نقض تفسير مرجئة الفقهاء زيادة الإيمان، إذ نفوا زيادة الإيمان في نفسه، وتأوَّلوا زيادته بزيادة ثمراته ومقتضياته، وقالوا: إن الزيادة في العمل الظاهر لا في موجبه ومقتضيه، الذي هو «الإيمان» نفسه، لكن «الأعمال الظاهرة الصالحة لا تكون ثمرة الإيمان الباطن ومعلومة له، إلا إذا كان موجبًا لها ومقتضيًا لها، وحينئذٍ فالموجَب لازم لموجِبه، والمعلول لازم لعلته، وإذا نقصت الأعمال الظاهرة الواجبة، كان ذلك لنقص ما في القلب من الإيمان، فلا يتصور مع كمال الإيمان الواجب الذي في القلب أن تعدم الأعمال الظاهرة الواجبة. . . إذ تقدير إيمان تام في القلب بلا ظاهرة من قول وعمل؛ كتقدير موجِب تام بلا موجبه، وعلة تامة بلا معلولها، وهذا ممتنع»[٣].

ومبدأ السببية ـ في فكر ابن تيميَّة ـ ليس مبدأ استدلاليًّا نظريًّا فحسب، بل هو قبل ذلك مبدأ فلسفيًّا مكوِّنًا رؤيته الوجودية، فإن الكون ـ في نظره ـ مبنيًّا على الأسباب ومسبباتها، ولذلك فقد تميزت رؤيته الوجودية عن الرؤى والتصورات الفلسفية والكلامية؛ كالرؤية الميتافيزقية الفلسفية الخرافية حول

---

(١) المصدر السابق ٨/ ٣٧٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه ٧/ ٥٨١ ـ ٥٨٢.

علاقة الحوادث بالعقل الفعَّال[1]، وكالرؤية الكلامية الجبرية والقدرية للكون، وفي مقابلها الرؤية الطبائعية الفلسفية التي تنكر صفة الخلق لله، وتؤمن بقدم الكون[2].

وبهذا المبدأ نستطيع تفسير إثبات ابن تيميَّة حوادث لا أول لها، وقوله بقدم جنس العالم، وحله مشكلة العلاقة بين الأزلي والمحدث، أو الإلٰه والعالم، وقد أقام حجته على أمرين:

الأول: الالتزام الصارم بمبدأ السببية، المقرر بأنه ما من مسبب إلا وله سبب، فعلاقة الأزلي بالمحدث، أو الإلٰه بالعالم علاقة سببية، لكنها سببية بمفهوم التعاقب، لا بمفهوم المقارنة، كما يذهب إليه الفلاسفة، ولا بمفهوم التراخي، كما يفهمه المُتكلِّمون، فما دام أن الإلٰه قديم فلا بد أن يكون جنس العالم المخلوق قديمًا، لا بمعنى أنه علة نفسه، بل بمعنى أنه تابع للقديم، فإن «الأثر يتصل بالمؤثر التام لا ينفصل عنه، ولا يقارنه في الزمان، فالقادر يجب أن يكون متقدمًا على وجود المقدور لا ينفصل عنه»[3].

ولذلك يقول ابن تيميَّة: «الحادث لا بد له من سبب، والأفراد يمكن حدوثها؛ لأن قبلها أمورًا أخرى تصلح أن تكون سببًا، أما إذا قدر عدم النوع كله ثم حدث، لزم أن يحدث النوع بلا سبب يقتضي حدوثه وهو ممتنع»[4].

الثاني: أن من لوازم إبطال حوادث لا أول لها، تقرير نظرية الخلق من عدم، التي تبناها المتكلمون، وهي نظرية باطلة - في نظر ابن تيميَّة - لبطلان لوازمها، إذ من لوازمها، تعطيل الرب عن الفعل، ثم حدوث الفعل بلا سبب، وهذه الأخيرة حجة الفلاسفة على المتكلِّمين، ومناط تشنيع أئمة السُّنَّة عليهم[5].

---

(١) انظر على سبيل المثال: الدرء، ابن تيميَّة ١٠/١٨٩ - ١٩٠.

(٢) انظر على سبيل المثال: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص١٧٣ - ١٧٤، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٨٨/١١٨ - ١٢٥، ٤٧٤ - ٤٧٨.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/٢٧٨، والدرء، ابن تيميَّة ٤/٢٩١.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/٣٢٧.

(٥) انظر: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص١٥٩، ٢٩٩، مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/٢٤٨، والنبوات، ابن تيميَّة ١/٣٢٨.

فحدوث الفعل بلا سبب إلزام عقلي قهر المتكلِّمين، ومثَّل لهم معضلة لم ينجحوا في حلِّها[1]، لكن نجاح الفلاسفة في إحراج المتكلِّمين بذلك الإلزام، لا يعني سلامة رأي الفلاسفة في هذه المسألة، بل إنهم وقعوا في أشنع مما وقع فيه المتكلِّمون، فإذا كان يلزم المتكلِّمين القول بصدور الحوادث بلا سبب، فإن الفلاسفة يلزمهم القول بصدور الحوادث كلِّها بدون محدث أصلًا، لقولهم بالطبع وقدم العالَم[2].

وليس المقصود ـ في سياق هذا المبحث ـ شرح تلك المسألة، التي تعد من أعقد المسائل الفلسفية، وإنما مرادنا أن نسوقها مساق التمثيل على الدور المنهجي لأحد المستندات العقلية لابن تيميَّة، ألا وهو مبدأ السببية، على أنني سأعرج عليها ـ إن شاء الله ـ في مفهوم الواقعية المعرفية.

السببية الغائيِّة:

فكما أن مبدأ السببية قد تضمَّن مبدأ السببية العامة، ومبدأ السببية النسبية، فكذلك شمل مبدأ السببية أو العلية الغائيِّة، التي تقرر ضرورة أن وراء كل مفعول غاية، وأن كل فاعل مريد لا بد أن يفعل لغاية[3].

فإذا كان الفعل يحتم ضرورة وجود السبب لكل مسبب والمحدِث لكل محدَث، فكذلك يؤكد ضرورة وجود الغاية من كل فعل وفاعل، «فالفاعل كما أنه يحتوي على علة البدء بالفعل يحتوي كذلك على علة اتجاه الفعل، فالعلة الفاعلية مبدأ الحركة، والعلة الغائبة مبدأ قصد الحركة»[4].

فضرورة العلة الفاعلة «السببية العامة» وضرورة العلة الغائية من مشكاة واحدة، فالاعتراف بإحداهما اعتراف بالأخرى، يؤكد ابن تيميَّة ذاك التلازم بين الضرورتين قائلًا: «... كما أن هناك مقدمتين: إحداهما: أن هنا حوادث

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٢٧٢، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٥٢٥.
(٢) انظر: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٣١٨.
(٣) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم، ص١٨٧.
(٤) المصدر نفسه، ص١٨٨.

مشهودة، والحادث لا بد له من محدِث، والأُولى حسية، والثانية: عقلية بديهية ضرورية، وكذلك أن هاهنا ممكنات، والممكن لا بدَّ له من مرجِّح واجب، فكذلك هاهنا مقدمتان: إحداهما: أن هنا حِكَمًا ومنافع مطلوبة، والثانية: أنه لا بدَّ لذلك من فاعل قاصد مريد، وهما مقدمتان ضروريتان: الأولى حسية، والثانية: عقلية، فإن الإحساس بالانتفاع كالإحساس بالحدوث... ثم هذه الحِكَم قد يُعْلَم حدوثها، وقد يعلم إمكانها، كالأسباب»(1).

ومبدأ العلة الغائيّة مبدأ أولي مطلق، مهيمن على كل موجود وكل فعل، له ما للعلة الفاعلية، من قيمة وجودية وعقلية، ويشهد لضرورة ذاك المبدأ، مصالح ومنافع وحكم وترتيب الموجودات في الكون الفسيح، التي تثبتها علوم البشر؛ كعلوم الطبيعة وعلوم الفلك وعلوم الرياضة(2).

وبناء على هذا المبدأ العقلي الأولى وما تضمنه الوحي الإلٰهي، ثبتت حكمة الله واختياره لأفعاله، ولذلك أجمع المسلمون على أن الله موصوف بالحكمة لكن تنازعوا في تفسيرها، فمنهم من يردها إلى العلم ويجعلها مطلق المشيئة، ومنهم من يجعلها قديمة؛ لأن العلة الغائبة المرتبطة بأفعال الرَّب ـ في نظره ـ قديمة، والحق أن «الحكمة تتضمن ما في خلقه وأمره من العواقب المحمودة والغايات المحبوبة»(3).

وحقيقة تفسير الحكمة بمطلق المشيئة ـ كما تفعله الجهمية ومن وافقهم من الأشاعرة ـ نفيٌ لها، ولذلك يصرحون بأن الله خلق المخلوقات وأمر المأمورات لا لعلَّة ولا لداعٍ ولا باعثٍ، وقد ناقش ابن تيميَّة شبهاتهم العقلية في أكثر من موضع(4).

والمقصود: أن الله سبحانه كما أنه أزلي واجب بنفسه، فهو فاعل قاصد مريد للحِكَم التي خَلَقَ لأجلها، «فالقدح في ثبوت الفاعل المختار كالقدح في

---

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٢١ ـ ٢٢.

(2) انظر: المصدر نفسه ٢/ ١٩.

(3) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ١/ ١٤١.

(4) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٨/ ٨٣ ـ ١٠٢ و١٦/ ١٣٠ ـ ١٣٣.

ثبوت الموجود القديم الواجب بنفسه»[1].

ويظهر تناقض نفاة الحكمة والتعليل في أفعال الله، عندما يثبتون الإرادة وينفون الحكمة والتعليل، بينما هناك تلازم عقلي وشرعي بين صفة الإرادة وصفة الحكمة أو الغاية، وهذا التلازم يظهر تناقض المتفلسفة أيضًا من وجه آخر، فإنهم أثبتوا عنايته وحكمته ونفوا إرادته، وكلا القولين وجهان لعملة واحدة[2].

وسأختم البحث في المبادئ الأولية بمبحث لفت إليه بعض النظار، يتعلق بعلاقة القدرة الإلٰهية بالأوليات العقلية، فإنه إذا تقرر امتناع وجود نقائض الأوليات ذهنيًّا وخارجيًّا، فهل قدرة الله تتعلق بتلك الممتنعات؟

نقائض الأوليات العقلية ممتنعة الوجود في ذاتها ذهنيًّا وخارجيًّا، فإنه يستحيل أن تراد لاستحالة وجودها، وبناءً عليه فإنها لا تدخل في عموم قدرة الله، وإن كانت داخلة في عموم علم الله «فإن العلم يتعلق بالواجب والممكن، والممتنع والموجود والمعدوم، وأما الفعل فلا يتعلق إلا بما يراد، ولا يراد إلا ما هو ممكن في نفسه، وما تكون إرادته حكمة. . .»[3].

فالقدرة الإلٰهية لا تتعلق بالممتنعات لذاتها، لا بسبب العجز عنها ـ حاشا لله ـ بل لأنه يستحيل إرادتها، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «إذا كان الرجل قادرًا على القيام والقعود، فاختار أحدهما بدلًا عن الآخر، لم يكن عدم الآخر لعجزه عنه، بل لأنه لم يرده، وهو لا يريد اجتماعهما في حال واحدة؛ لأن ذلك ممتنع لنفسه، لا لكونه غير قادر أو لكونه عاجزًا عنه، فإن الممتنع بذاته ليس بشيء يتصور وقوعه، ولهذا اتفق النظار على أنه ليس بشيء، فلا يدخل في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [البقرة: ٢٠]. . .»[4].

وقد يقول قائل: المعدوم ليس بشيء، فهل هو غير داخل في عموم قدرة الله كالممتنع؟!.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٢٤.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/ ١٣٠.
(٣) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ٢٩.
(٤) المصدر نفسه ٩/ ٣٦٥.

لكن المعدوم قد يكون شيئًا في الذهن لا في الخارج، وبهذا الاعتبار يدخل في عموم قدرة الله، أما الممتنع فليس بشيء مطلقًا لا في الذهن ولا في الخارج، وهذا الذي صوَّبه ابن تيميَّة، إذ يقول: «الممتنع لذاته ليس شيئًا ألبتة، وإن كانوا متنازعين في المعدوم، فإن الممتنع لذاته لا يمكن تحققه في الخارج، ولا يتصوره الذهن ثابتًا في الخارج... فليس بشيء لا في الأعيان ولا في الأذهان، فلم يدخل في قوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾»[1].

فالممتنعات لذاتها غير داخلة في قدرة الله، كاجتماع النقيضين ورفعهما، أو وجود الشيء بدون سبب، أو وجود الملزوم بدون لوازمه التي يمتنع وجوده بدونها، كوجود الولد قبل والده مع كونه قد ولده، ووجود الصفات بدون ذات تقوم بها ونحو ذلك[2].

الثالث: الحكم العقلي:

الحكم العقلي غير البديهي، هو المظهر الثاني من مظاهر الإنضاج التأمُّلي المعرفي للعقل، وآخر مراحل وظائف العقل النظري، يأتي بعد عملية التصور والاستدلال، بل إن الحكم العقلي يعقب ثلاثة أفعال ذهنية «وهي تصور معنيين والمضاهاة بينهما، وإدراك ما بينهما من نسبة توافق أو عدم توافق»[3].

فهو يأتي بعد مرحلة التصور العقلي؛ كتصور معنى «الإنسان» ومعنى «الشجاعة»، ثم إدراك النسبة بينهما، وهذا الإدراك ليس هو الحكم، بل هو مجرد العلم بإمكان إضافة معنى إلى آخر، وأما «الحكم» فهو إقرار تلك الإضافة فعلًا، والتصديق بالنسبة القائمة بينهما في قولك: «سقراط شجاع».

وهذا التراتب واضح في صور الأدلة المتعددة، فالعقل في قياس التمثيل مثلًا ـ كما أوضحه ابن تيميَّة ـ: «يتصور المعنيين أولًا، وهما: الأصل والفرع

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٨/٨ ـ ٩.

(٢) انظر: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٤٠٨.

(٣) العقل والوجود، يوسف كرم، ص٢٨.

ثم ينتقل إلى لازمهما وهو المشترك [أي: نسبة العلة بينهما] ثم إلى لازم اللازم وهو الحكم»[1].

وهذه العملية الذهنية ـ أعني بها: «الحكم» ـ خاصة بوظائف العقل النظري، كما قرَّره ابن تيميَّة في تمييزه بين وظائف العقل ووظائف الحس[2] فيما نقلته عنه سابقًا، وبهذا نعلم خطأ الفيلسوف ديكارت حينما جعل الحكم للإرادة لا للعقل[3]، ومُلخَّص ماقرَّره: هو أن «العقل قوة انفعالية بحتة، وبالعقل وحده لا أثبت ولا أنفي، بل أقتصر على تصور الأشياء التي أستطيع أن أثبتها أو أنفيها، والإرادة هي القوة الفاعليه، وهي التي تحكم؛ أي: تثبت أو تنفى أو تمتنع من الإثبات والنفي»[4].

لكن الإرادة ـ كما نوَّهْتُ إليها سابقًا في المعادلة النفسية ـ تفتقر إلى التصور والحكم والاعتقاد، «فليس من شأن الإرادة الإثبات أو النفي، التصديق أو الإنكار إلا بتسويغ من العقل، فمتى كانت النسبة الحكمية بيِّنة أثبتها العقل وصدَّق بها، ومتى كانت غير بينة نفاها العقل أو علَّق حكمه، فليس العقل منفعلًا وحسب كما يقولون، وإنما هو فاعل أيضًا...»[5].

فالحكم «فعل ذهني قوامه إيقاع النسبة بين شيئين أو رفعها، سواء كان ذلك نتيجة إدراك حسي مباشر، أو نتيجة برهان عقلي»[6]، ولذلك عدَّه المنطق العمل الثاني من أعمل العقل بعد التصور، وأطلق عليه «التصديق»، وهو إدراك صورة الشيء في الذهن مع الحكم[7].

فكما أن التصور ظاهرة فطرية ملازمة للعقل، فكذلك الحكم والتصديق، **ولكن متى يتوقف العقل عن الحكم؟** إن العقل يتوقف عن الحكم في حالات:

---

(1) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٦٢.

(2) انظر: بغية المرتاد، ص٢٦٧.

(3) انظر: تأمُّلات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، رينيه ديكارت، ص١٦٦ ـ ١٦٨.

(4) العقل والوجود، يوسف كرم، ص٣١.

(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(6) المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ٤٨٩.

(7) انظر: شرح الوريقيات في المنطق، ابن النفيس، ص٦.

الأولى: عند فَقْدِه لشرطه المعرفي وهو التصور.

والثانية: لقصور التصور وعدم وضوحه.

والثالثة: لوجود مانع نفسي وهو الهوى.

فإذا سَلِمَ الإنسان من تلك العوائق، وحصل له تصور تام، فإن العقل لا يتوقف عن وظيفته الرئيسة وهي «الحكم».

وبذلك يمكن تفسير نزاع المخالفين في حكم القضايا الضرورية، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة ـ بعد أن بيَّن عدم توقف العقل عن الحكم بعد التصور التام ـ: «... بل لا يتوقف إلا لعدم التصور، أو لوجود ما يمنع من الحكم لظن أو هوى؛ كسائر المنازعين في القضايا الضرورية من أهل الجحود والتكذيب...»[1]، وقد مضى معنا تفسير تتابع الطوائف على إنكار الضرورات.

ولما كان «الحكم» خاصًا بالعقل تنوعت أحكامه، تبعًا لحاجات الإنسان المعرفية، فكان منها الأحكام البديهية التي لا تتوقف على الدليل، بل تتوقف على مجرد التصور، مثل المبادئ الأولية التي مضى شرحها، فما دام أن الحكم بدهيًا فإنه لا يجوز أن يكون دليله نظريًا استدلاليًا[2]، ومنها الأحكام النظرية المتوقفة على الاستدلال، وهي غالب الأحكام العقلية.

ومنها الأحكام الكلِّيَّة والأحكام الجزئية، وهي مرتبطة بتصورات العقل الجزئية والكلِّيَّة ـ كما سيأتي بحثها في واقعية ابن تيميَّة إن شاء الله ـ فللعقل أن يتصور الصورة المعينة، سواء أكانت حسية أم معنوية، ثم يحكم عليها، كما أن له أن يتصور الصورة الكلِّيَّة العامة، ثم يحكم عليها.

«الوَهْم» و«الخَيَال» وعلاقتهما بأحكام العقل:

شوَّه الفلاسفة فطرة العقل النظري في تصوراته وأحكامه، فقد قصروا وظيفته المعرفية على تصورات وأحكام الكلِّيَّات المجرَّدة، وجرَّدوه من تصوراته

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٢٨٥.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/ ٣٦٩.

وأحكامه الجزئية المعيَّنة الحسية والمعنوية، وأسندوها إلى ما يُسمُّونه بقوتي «الوهم والخيال»، ولم يكتفوا بذلك حتى افترضوا إمكانية تناقض أحكام العقل مع أحكام الوهم والخيال.

فما مرادهم بالوهم والخيال المتعارضين ـ في نظرهم ـ مع العقل والتعقل؟

الوهم ـ في نظرهم ـ «إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالأمر المحسوس»[(١)] أو بعبارة أخرى «تصور المعاني التي ليست محسوسة في تلك الأعيان»[(٢)].

فالقوة الوهمية ـ عندهم ـ تُدْرِك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية؛ كإدراك معاني العداوة والصداقة، والموافقة والمخالفة، مثل إدراك الشاة معنى العداوة في الذئب، وإدراك الكبش معنى الموافقة في النعجة[(٣)]، فهذه القوة حاكمة في أكثر أفعال وتصرفات وسلوك الحيوان سواء أكانوا بشرًا أم بهائم[(٤)].

أما الخيال فهو ـ عندهم ـ «قوة للنفس تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة»[(٥)]، أو بعبارة أخرى «هو تصور الأعيان المحسوسة في الباطن بعد غيابها عنا»[(٦)].

فالإدراك من خلال هاتين القوتين ـ في نظر الفلاسفة ـ إدراك صحيح صادق، ما دام أنهما مرتبطتان بالحس[(٧)]، فهم لا يريدون بـ«الوهم والخيال» توهم أو تخيُّل ما لا وجود له في الخارج، كما هو المشهور في الاستعمال اللُّغوي في لغة العرب.

---

(١) المعجم الفلسفي، صليبا ٢/ ٥٨٣، انظر: التعريفات، الجرجاني، ص٢٥٥.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٢٣.

(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا ٢/ ٣٧٩ ـ ٣٨٢.

(٤) انظر: الشفاء، ابن سينا، تحقيق: جورج قنواتي وزميله، المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م، ص١٤٨.

(٥) المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ٥٤٧.

(٦) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٢٣.

(٧) انظر: الكلِّيَّات، الكفوي، ص٦٧.

ولذلك يرى ابن تيميَّة مضادة هذين المصطلحين للمعروف في لغة العرب، لا سيما مصطلح «الوهم»، فبعد نقله معانيه اللُّغوية، التي منها الغلط أو الخطأ والظن قال: «... ولم ينقل أنها تستعمل بمعنى اليقين، وهم يستعملونها في تصور يقيني، وهو تصور المعاني التي ليست بمحسوسة ولا ريب في ثبوتها، كعداوة الذئب للنعجة، وصداقة الكبش لها، وهو في لغة العرب يقال في هذه المعاني: تصورتُها وعملتُها وتحققتُها وتيقنتُها وتبينتُها، ونحو ذلك من الألفاظ الدالة على العلم، ولا يقال: توهمتها، إلا إذا لم تكن معلمة، فاصطلاحهم مضاد للمعروف من لغة العرب، بل في سائر اللغات»[1].

ويستحيل لهاتين القوتين ـ عند المتفلسفة ـ أن تُؤدِّيا وظيفتهما المعرفية إلا بالارتباط بالحس، فإنه إذا انفكتا عن الحس، أصبحت قضاياهما قضايا كاذبة، فأحكمها لا تقبل إلا في الحسيات لا في العقليات[2].

وبهذا يظهر أمران:

الأول: أن أحكام العقل ـ في النظر الفلسفي ـ تتميز عن أحكام الوهم والخيال؛ لأن الإدراك العقلي هو إدراك ما لا يمنع الشركة، ولا يشترط فيه وجود المدرَك في الخارج، بمعنى آخر أن الإدراك العقلي خاص بإدراك الكلِّيَّات والمجرَّدات[3]، بينما الوهم والخيال مرتبطان بالمحسوس، فالوهم إدراك المعاني في الأعيان المحسوسة، والخيال إدراك الأعيان المحسوسة بعد غيبتها.

الثاني: أن أحكام الوهم والخيال إذا طُبِّقَت على غير المحسوس أصبحت أحكامًا كاذبة زائفة، ويطلقون عليها قضايا وهمية، والوهميَّات ـ عندهم ـ «قضايا كاذبة، يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة، كالحكم بأن ما وراء العالم فضاء لا يتناهي...»[4]، ومن الوهميَّات الكاذبة التي

(١) المصدر نفسه ٦/ ٤٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٦/ ١٤.

(٣) انظر: المصدر السابق ٦/ ٢٨.

(٤) التعريفات، الجرجاني، ص٢٥٥.

أوجب اعتقاد صدقها قوة الوهم، التصديق بالأوهام الفطرية، مثل أن كل موجود فيجب أن يكون متحيِّزًا في جهة، وهناك أوهام صادقة يشهد لها العقل؛ كاستحالة اجتماع جسمين في مكان واحد... هذا ما قرروه، لا سيَّما ابن سينا[1].

والمتأمِّل في مضمون وطبيعة هاتين القوتين المعرفيتين كما أرادهما الفلاسفة، لا يخرج عن دائرة التعقُّل ووظائف العقل، فإنهما لا يستقلان بوظائف معرفية مخالفة لوظائف العقل؛ «فالإدراك الصحيح، الذي يسمونه هم توهمًا وتخيلًا، هو نوع من التصور والشُّعور والمعرفة»[2]، هذا ما أكده ابن تيميَّة، مبطلًا تفريق الفلاسفة بين إدراك التوهم والتخيل من جهة، وبين إدراك التعقل من جهة أخرى؛ لأن «العقل» ـ في نظره ـ قد «يراد به عقل الصورة المعينة، فهو من جهة كونه تصوُّرًا معينًا من جنس التخيل، ومن جهة كونه لا يختص بشكل معين من جنس تصور العقل»[3].

فالعقل يتصور الكلي المشترك كما يتصور المعين المحسوس، والتخيل كذلك، فكما أنه يدرك الصور المعينة المحسوسة فإنه يدرك المطلق، فإن البهائم لها تخيل مطلق كلي، ويعلل ابن تيميَّة إدراك الخيال الكلي في البهائم قائلًا: «ولهذا إذا رأت الشعير حنَّت إليه، ولولا أن في خيالها صورة مطلقة مطابقة لهذا الشعير ولهذا الشعير، لم تطلب هذا المعين حتى تذوقه...»[4]، فالنتيجة إذن ـ كما يراها ابن تيميَّة ـ أنه «لا فرق بين التخيل والتعقل، من جهة كون كلٍّ منهما يكون معيَّنًا ويكون مطابقًا، وكلٌّ منهما ليس عين ما فيه هو عين الموجود في العقل بل مثاله»[5].

وكون التخيُّل صورة من صور النشاط العقلي حقيقة لا مِرْيَة فيها عند

---

(١) انظر: النجاة، ابن سينا، ص٦٢.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٤٤.

(٣) المصدر السابق ٦/ ٣٥.

(٤) المصدر نفسه ٦/ ٣٦.

(٥) المصدر نفسه ٦/ ٣٦.

علماء النَّفس المعاصرين، سواء أكان التخيُّل تخيُّلًا تمثيليًّا، ويصفونه بـ«الذاكرة بلا عرفان»، مثل استرجاع الإنسان صورة جبل أونهر غير محدَّدَين، ومن غير تعيين، وهذا النوع هو ما أراده ابن تيميَّة في نصه السابق، ومثَّل عليه بتصور البهائم، أم كان التخيُّل تخيُّلًا مبدعًا، يركِّب فيه العقل صورًا يستمدها من الواقع، لكنها ليست في الواقع، كتصور العقل جبلًا من ذهب وفضة[١].

وإذا كان التخيل نوعًا من أنواع النشاط العقلي تصورًا وحكمًا، فكذلك ما يسمونه بـ«التوهم»، فإن إدراك المعاني في الأشياء المحسوسة؛ كإدراك العداوة والصداقة، والنفع والضر، وإدراك سائر الأخلاق؛ كالصدق والكذب والفجور والبر والعفة والكرم، ما هو إلا إدراك عقلي تصورًا وحكمًا، فإن «الذي يُسمِّيه الناس عقلًا سمَّاه هؤلاء وهمًا»[٢]، ويؤكد ابن تيميَّة دخول إدراك تلك الأمور السابقة «في مُسمَّى العقل والتعقل والعلم والمعرفة عند عامة العقلاء»[٣]، بل أكَّد مرة أخرى على «أن إدراك كثير من هذه المعاني من خواص العقل»[٤].

وأصل الإشكال المعرفي الذي أوقع الفلاسفة في عزل إدراك الوهم والخيال عن الإدراك العقلي، هو إضعافهم علاقة العقل بالحس، حتى إنهم بنوا تصورات عقلية في الوجود منفكة عن الإحساس، وأثبتوا الوجود الخارجي للعالم العقلي الذي لا يمكن الإشارة إليه، وقابلوا بين المحسوس والمعقول؛ فالمعقول الموجود في الخارج ـ عندهم ـ ما لا يمكن الإحساس به، والمحسوس الجزئي ليس معقولًا، وفسَّروا الغيوب الدينية بالمعقولات غير المحسوسة[٥].

ولذلك ميَّزوا بين ثلاثة إدراكات معرفية، وهي: الإدراك الحسي

---

(١) انظر: علم النفس، صليبا، ص٤٣٣ ـ ٤٣٤.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٥٣.

(٣) المصدر نفسه ٦/ ٥٤.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٥) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٥٢ ـ ٣٥٣، وانظر: الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٩٤ ـ ٩٥.

والإدراك التخيلي ويدخل فيه «التوهم» والإدراك العقلي[1]، وجعلوا المعقولات التي لا يمكن الإحساس بها أصلًا للمحسوسات[2].

لكن الحس لا يستقل بالإدراك، بل إن وظيفته المعرفية ـ كما قُرِّر سابقًا ـ نقل المعطيات الحسية، والعقل إما أن يدركها إدراكًا جزئيًّا أو إدراكًا كليًّا، ويدخل في الإدراك العقلي الجزئي ما يسميه الفلاسفة بالإدراك التخيلي والإدراك التوهمي.

والحق أن ما يثبتونه من المعقولات المقابلة للمحسوسات لا وجود لها إلا في الأذهان، فهي مطلقات لا علاقة لها بالوجود الخارجي، فإن تصورهم لها كان مغلوطًا، إذ خلطوا بين الوجود الخارجي والجود الذهني، كما سيأتي تقريره ـ إن شاء الله ـ في تحليل واقعية ابن تيميَّة.

ويظهر عمق المشكلة المعرفية لدى الفلاسفة حينما يعارضون أحكام الوهم والخيال بأحكام العقل، فإن حكمهما قد يناقض حكم العقل ـ عندهم ـ إذا حَكَمَا حُكْمًا على غير المحسوس، وتطفَّلا على حكم العقل الخاص بغير المحسوس، مثل أن يحكم الوهم بأنه ما من موجودين إلا وأحدهما محايث لآخر أو مباين له، أو ما من موجود إلا ويمكن الإشارة إليه[3].

فتلك القضايا الكلِّيَّة العامة ـ في نظر المتفلسفة ـ من أحكام الوهم الكاذبة، لا من أحكام العقل، لكن كيف يمكن أن تكون من أحكام الوهم، وهو ـ عندهم ـ لا يدرك إلا التصورات الجزئية، فإنه يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية؟ وإذا كانت الإدراكات ـ عندهم ـ ثلاثة: إدراكًا حسيًّا، وإدراكًا تخيليًّا، وإدراكًا عقليًّا، فإن تلك القضايا الكلِّيَّة العامة، لا يمكن أن تدرك بقوة الوهم، ولا بقوة التخيل، وإنما لا يناسبها إلا الإدراك العقلي؛ لأنها عامة كلية، والعقل ـ باعترافهم ـ يختص بصفة التعميم «ومعلوم أنه كلما كان

---

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا ٢/ ٣٤٣ ـ ٣٤٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١/ ٤٠٣، ونقد ابن تيميَّة له في: الدرء ٦/ ٩٠ ـ ٩٣.

(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ١/ ٤٠٣ ـ ٤٠٥، والدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٣٩.

الحكم أعم كان أقرب إلى العقل، فقولنا: كل موجود قائم بنفسه فإنه يشار إليه، وكل موجودين فإما أن يكون متباينين، وإما أن يكون متحايثين، من أعم القضايا وأشملها، فكيف تكون من الوهميات التي لا تكون إلا جزئية»[1].

وحقيقة افتراض تناقض حكم الوهم والخيال مع حكم العقل في مثل تلك القضايا الكلِّيَّة العامة، هو نفسه حقيقة افتراض تناقض حكم العقل مع حكم العقل، أو افتراض تناقض وظيفة الحس مع وظيفة العقل، وهذا غاية في البطلان لا ينازع فيه إلا السفسطائيون، نعم. قد يتناقض الحس مع العقل في حالة عدم سلامتهما أو أحدهما، وهذا لا علاقة له فيما نحن بصدده[2].

ولا فرق بين تلك القضايا العامة التي زعموا أنها من أحكام الوهم وناقضوا بها أحكام العقل، وبين القضايا التي يعترفون بأنها قضايا عقلية ضرورية، كقولهم: بأن الموجود إما أن يكون قائمًا بنفسه، وإما أن يكون قائمًا بغير، وإما أن يكون قديمًا، وإما أن يكون محدثًا، «فالقدح في هذه القضايا الكلِّيَّة كالقدح في تلك... فإن جاز أن تكون تلك القضايا الكلِّيَّة باطلة، بسبب كون مبدئها من هذا الوهم، الذي هو في الأصل صحيح عندهم، جاز أن تكون القضايا الكلِّيَّة باطلة إذا كان مبدئها من الحس عندهم»[3].

ويظهر أن من أهداف ونتائج تقريرات الفلاسفة المعرفية، حول إمكانية تناقض أحكام الوهم والخيال مع أحكام العقل، نفي الضرورة العقلية لعلو الله على خلقه، وتصحيح عقيدتهم السفسطائية في الله التي تنصُّ على أن الله لا داخل العالم ولا خارجه.

فالنفاة منهم كـ«ابن سينا» وتابعه «الرازي»، وإن أقروا بفطرية علو الله، لكنهم قالوا: إن ضرورة علو الله متوهمة ومتخيلة، وليست ضرورة عقلية[4]، وأكدوا هذا النفي بعقيدتهم المشهورة أن الله لا داخل العالم ولا خارجه،

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٤٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٣١٠ ـ ٣١١.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٨٨ ـ ٨٩.

(٤) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ١٤و١١٢.

وقالوا: إن هذه العقيدة وإن كنا لا نستطيع أن نتصورها لا تناقض الضرورة العقلية، والزعم بأنها تناقض الضرورة العقلية ناشئ من حكم الوهم والخيال؛ لأن العلو من الأمور العقلية المجردة التي لا ينفع معها الوهم والخيال، فيجب الإعراض عنهما و«التسليم بصحة تلك العقيدة المتعلقة بالأمر القدسي المعقول المجرد، الذي يناقض حكم الوهم، والخيال لا يناسبه»[1].

وكما أن العقل - في نظرهم - لا يناقض كون الشيء لا خارج العالم ولا داخله، فكذلك فإن العقل يمكنه أن يثبت موجودًا معينًا لا يمكن الإشارة إليه، مع أن الإدراك الوهمي لا يمكنه تصور معيَّنًا لا يشار إليه، لكنهم وقعوا في فهم مغلوط للطبيعة المعرفية للعقل؛ لأن العقل في عمله مفتقر للحس، وهو أشد ما يكون افتقارًا إليه عندما يثبت المعيَّنات، فامتناع الإشارة إلى المعين المحسوس؛ يعني: أنه غير معين ومحسوس، فكيف للعقل أن يثبت معينًا محسوسًا بدون واسطة الحس، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «العقل إنما يثبت أمورًا كلية مطلقة لا يثبت شيئًا معينًا إلا بواسطة غيره؛ كالحس وتوابع الحس. . .»[2].

ويجمل نقده محاولة طعن الفلاسفة في الحكم العقلي بضرورة علو الله، وتصحيحهم قضاياهم المناقضة للضرورة العقلية؛ كوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، وكوجود موجود معين لا يمكن الإشارة إليه، قائلًا: «إن الوهم قد فَسَّرُوه بالقوة التي تتصور معاني جزئية في محسوسات جزئية، وهذا الوهم إنما تَصَرُّفه في الجزئيات من المعاني، وأما هذه القضايا فهي قضايا كلية، فهي من حكم العقل الصريح، فالمخالف لها مخالف لصريح العقل، وهو المتبع لقضايا الوهم الفاسد، فإنه يثبت موجودًا مطلقًا بشرط الإطلاق أو موجودًا لا داخل العالم ولا خارجه، وهذا الموجود لا يثبته في الخارج إلا الوهم والخيال الفاسد، لا يثبته عقل صريح ولا نقل صحيح، بل ولا وهم

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا ٤/ ٨٢١، وانظر: الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٤٢.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٩٥.

مطلق ولا خيال مستقيم، كما لا يثبته حس سليم، فنفاة ذلك ينفون موجَب العقل والشرع والحس السليم، والوهم المستقيم، والخيال القويم، ويثبتون ما لا يدرك إلا بوهم فاسد وخيال فاسد»[١].

والمقصود: أن للعقل أحكامًا ضرورية بديهية، لا تقبل الطعن فيها بأمور نظرية، أو مواضعات اصطلاحية؛ كمفهوم الوهم والخيال[٢]، وكما أن للعقل تلك الأحكام الضرورية، فله الأحكام الكلِّيَّة والجزئية، ولا يصح حصر أحكام العقل في الكلِّيَّات كما تفعله المتفلسفة، فإن ذلك كله مناقض لطبيعة العقل النظري، وتشويهٌ لفطرته.

---

(١) المصدر السابق ٦/١٠٦.

(٢) المصدر نفسه ٦/ ١٤ ـ ١٥.



المبحث الثاني

المعرفة العملية الفطرية
(فطرة العقل العملية)

وفيه:

- أولًا: الفطرة الخُلُقية.
- ثانيًا: الفطرة الدِّينية.

تمهيـــد

يراد بالمعرفة العملية أمران:

الأول: إدراك العقل بفطرته المعاني القيمية المتضادة؛ كالخير والشر، والنفع والضر، وإدراكه الفرق بينها، واستشعار النَّفس والعقل، ضرورة التوجُّه إلى الإلٰه بالإرادة والمحبة.

الثاني: تحوُّل ذاك الإدراك والاستشعار العقلي والنفسي، إلى سلوك عملي بالإقدام على الخير والنفع وعبادة الإلٰه، والإحجام عن الشر والضر وجحد الإلٰه.

فالمعرفة العملية تشتمل على علم وعمل، ونظر وسلوك، وليست معرفة مجردة من العلم والنظر، لتوقف العمل على العلم؛ لأن العلم شرط العمل، فتناول المعرفة العملية بالبحث؛ يعني: تناول جانبيها النظري والعملي، بينما المعرفة العلمية قد تخلو من الجانب العملي، ويمكن تجريدها من العمل، إلا أن العلم والنظر في المعرفة العملية، لا يتوقف على الإدراك الكلي النظري، بينما يمثل هذا النوع من الإدراك حيِّزًا كبيرًا في المعرفة العلمية، ومن هنا قَلَّ انتفاع المعرفة العملية بالصِّناعة المنطقية، القائمة على التصورات الكلِّيَّة[1].

ولهذه المعرفة العملية جذور نفسية ومعرفية، ترتدُّ إلى الحالات النفسية: الانفعالية والفاعلة، وإلى الحس الباطن والإرادة، أو إلى القوة الغضبية

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٩/٢٧.

والشهوية، كما في التعبير الفلسفي القديم، وتتمثل تلك الجذور النفسية والمعرفية فيما يسميه ابن تيميَّة ـ كما أوضحته سابقًا في تمهيد هذا الفصل ـ بالقوة العملية.

فإن للنفس قوتين: علمية وعملية، تتمثلان في العقل بمفهومه الواسع، المشتمل على وظيفتين، وظيفة نظرية كانت موضوع المبحث الأول، ووظيفة عملية تعد من أخص خصائصه المعرفية، فإن من أخص صفات العقل عند الإنسان ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ أن يعلم ما ينفعه ويفعله، ويعلم ما يضره ويتركه[1].

وكما أن المعرفة العملية من أخص خصائص العقل، فهي كذلك أحد مقاصده الكلِّيَّة المعرفية، التي عَبَّر عنها ابن تيميَّة بـ«الحق المقصود»، كما سبق بيانه في المبحث السابق.

وقصد العمل وإرادة السلوك، هدف مشترك للفطرة الخلقية، والفطرة الدينية، فكلاهما يشتركان في لُبِّ المعرفة العملية المتمحورة في معرفة القيم الكبرى؛ كالخير والترغيب في إرادته، وأعظم الخير معرفة الخالق وإرادته ومحبته، وفي إدراك نقائض تلك القيم؛ كالشر والترهيب من إرادته، وأبشع الشر الإشراك بالله وعبودية غيره، فالقانون الخلقي يسعى إلى تعزيز الفضيلة العملية في حياة الإنسان، في نفسه وعلاقته مع غيره، والدين الكامل لا يخلو من شريعة، تدعو إلى فضائل الأعمال، وتنظم الحياة العملية للناس.

واشتراك الدِّين والخُلق في المعرفة العملية، لا يجعلهما شيئًا واحدًا، بل هما متمايزان، فالدين يتميز بعنصر نظري جوهري لا يمكن تجاوزه، ألا وهو المعرفة بالإله والإيمان به، بينما لا يدخل هذا العنصر في طبيعة مفهوم الأخلاق، هذا من الجانب النظري.

أما من الجانب الواقعي، فيظهر تمايزهما في مبدأ نشأتهما في الحياة الفردية والحياة الاجتماعية، فالشُّعور الخُلُقي في حياة الفرد أقدم وأرسخ من

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٧٣.

الشُّعور الديني، فالطفل في السن المبكِّرة، يشعر باستحسان بعض الفضائل، وباستقباح بعض الرذائل، بينما لا يشعر بحاجته إلى تعليل ظواهر الكون، واكتشاف سِرِّ وجوده الذي يقوده إلى الإلٰه، إلا بعد نمو عقله، ونضوج ملاحظته.

وأما في الحياة الاجتماعية فقد تنفك صلة الدين بالأخلاق، إذ كثيرًا ما ظهرت في التاريخ نظم وقوانين خلقية وضعية لا تقيم شأنًا للدين، ولا تجعله مصدرًا لفضائلها، كما أن هناك مذاهب دينية نظرية لا علاقة لها بالناحية العملية الاجتماعية(١).

ومع تمايزهما فإنهما «يلتقيان في نهايتهما، فينظر كل منهما إلى موضع الآخر من وجهة نظره الخاصة؛ كمثل شجرتين متجاورتين، تمتد فروعهما، وتتعانق أغصانهما، حتى تظلل إحداهما الأخرى»(٢)، لكن الأخلاق تفتقر إلى الدين في تعزيزها واستقرارها.

وإذا كانت الفطرة تقتضي في الإنسان قوة علمية ونشاطًا نظريًّا، يتمثل في تصوُّر العقل وحُكْمِه، واستدلاله وتصديقه، فكذلك تقتضي فيه قوة عملية ونشاطًا حركيًّا، مؤسَّسًا على النظر في نزعته الخلقية ونزعته الدينية، وفي هذا المبحث سأتناولهما مع إبراز دورهما في البناء المنهجي عند ابن تيميَّة.

---

(١) انظر: الدين، محمد عبد الله دراز، ص٥٦ ـ ٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٧.

أَوَّلًا: الفِطْرَةُ الخُلُقِيَّةُ

لم يكن المقصود في سياق هذا المبحث شرح النظرية الخلقية عند ابن تيميَّة، فهذا مشروع علمي ذو أبعاد كثيرة، كتبت فيه دراسات مستقلة[1]، وإنما المراد الكشف عن أوجه النشاط المعرفي العملي للعقل، المتعلِّق بإثبات الصدق المعرفي اليقيني للأخلاق، وبيان الآثار المنهجية في مواقف ابن تيميَّة الخلقية، وانعكاسها على منهجه المعرفي.

ولذلك كان هدفي بالتحديد من بحث الفطرة الخلقية أمرين:

الأول: التأكيد على ارتباط القيم الخلقية العملية بالمعرفة اليقينية.

الثاني: إثبات أن مدار الأخلاق على العمل لا على النظر فقط.

والخُلُق: هو الهيئة أو الصفة الباطنة للنفس، ولذلك يُعرِّف ابن الأثير بحقيقته، قائلًا: «حقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها، بمنزلة الخَلْق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها...»[2].

فالخُلُق مرتبط بالنفس، ويعود ـ بالتحديد ـ إلى مفاهيم النَّفس الانفعالية والفاعلة، لا سيَّما مفهوم الإرادة الفاعلة، فهو ألصق بإرادة النَّفس ومقصدها،

---

(١) أبرز تلك الدراسات ـ في حد علمي ـ دراسة عنوانها «النظرية الخلقية عند ابن تيميَّة»، لمحمد عبد الله عفيفي، وهي من مراجع دراستي.

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، ص٢٨١.

وقد تبيَّن من خلال شرح تلك المفاهيم في الفصل السابق، العلاقة الضرورية بين العمل والسلوك الخلقي وبين النفس، غير أن الخُلُق ليس مرتبطًا بمطلق الإرادة، وإنما علاقته بإرادة الشر وإرادة الخير، ولذلك عُرِّف بأنه: «قوة راسخة في الإرادة، تنزع بها إلى اختيار ما هو خير وصلاح إن كان الخُلُق حميدًا، أو إلى اختيار ما هو شر وجور، إن كان الخُلُق ذميمًا»[١].

ضرورة صدق القضايا الخُلُقِيِّة:

لا ريب أن ابن تيميَّة أولى عناية ملحوظة بالجانب الخلقي في الإنسان، بل إنه ربط صدق الأخلاق بالرؤية الوجودية العامة، فقد رأى أن قيمة «العدل»، كما أنها أساس علم الأخلاق والسياسة، فكذلك هي أساس الوجود كله، فـ «مبنى الوجود كله على العدل حتى في المطاعم والملابس والأبنية. . .»[٢].

فتلاقي الأخلاق والوجود في قيمة واحدة، دليلٌ على عُمْق اليقين المعرفي والصدق المنطقي للقيم الخلقية، فيقينها وصدقها مثل يقين وصدق الوجود المحسوس، فأحكام القضايا الخُلُقِيِّة العملية من أعظم اليقينيات، ومن مصادر يقينها فطرة العقل العلمية والعملية، فإنها تُدرك ضرورة حسن المبادئ الخلقية وقبح نقائضها، وتُميِّز بينهما تمييزًا لا لبس فيه، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «أخصُّ صفات العقل عند الإنسان أن يعلم ما ينفعه ويفعله، ويعلم ما يضره ويتركه، والمراد بالحسن هو النافع، والمراد بالقبيح هو الضار، فكيف يقال: إن عقل الإنسان لا يميز بين الحسن وبين القبيح؟ وهل أعظم تفاصيل العقلاء إلا بمعرفة هذا من هذا. . .»[٣].

وإنما دلت فطرة العقل على حسن القيم الخلقية، وقبح نقائضها دلالة

(١) دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية، محمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، ص٨٨.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٨١.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٧٣.

ضرورية، لاستشعار النَّفس ضرورةً بالمصالح والمفاسد، والمنافع والمضار، والالتذاذ والتألم، فكمال الأخلاق وحسنها من حيث ملائمتها للفاعل، بحيث تقتضي له مصلحة ولذة ونفعًا، ونقص الأخلاق وقبحها من حيث عدم ملائمتها للفاعل، بحيث تقتضي له فسادًا وألمًا وضررًا، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «الحُسْن والقُبْح إنما يعقل إذا كان الحُسْن ملائمًا للفاعل، وهو الذي يلتذ به، والقبح ينافيه، وهو الذي يُتألم به...»[1].

فالمرجع في الدلالة الضرورية للعقل على يقينيِّة المبادئ الخلقية، هي الأحوال الضرورية النفسية، التي حلَّلْنَاها في الفصل السابق، ولذلك يؤكد ابن تيميَّة على هذا المعنى قائلًا: «إن مبادئ هذه القضايا أمر ضروري في النفوس، فإنها مفطورة على حب ما يلائمها، وبُغْض ما يَضرُّها، والمراد بالحسن ما يلائمها وبالقبيح ما يضرها، وإذا كانت مفطورة على حب هذا وبغض هذا، فالمراد بقولنا: «حسن» أنه ملائم نافع، والمراد بقولنا: «قبيح» أنه ضار مؤذٍ، وهذا أمر فطري، فعُلِم أن الناس بفطرهم يعلمون هذه القضايا...»[2].

ولضرورة هذا الأساس النفسي للتحسين والتقبيح العقلي، عدَّل «الرازي» من موقفه الحادِّ في نفي التحسين والتقبيح العقليين، كما هو الشأن عند الأشاعرة، فقد سَلَّم في آخر عمره بإثبات الحسن والقبح العقليين في أفعال العباد، ولكنَّه نفاه في أفعال الله[3].

فالضرورة النفسية تضطَّرُّ الإنسان أن يُسلِّم عقلًا بيقينية المبادئ الخلقية، وتدفعه نفسيًّا إلى العمل بموجَبها، فكما أن لتلك المبادئ الخلقية بُعْدًا عقليًّا، فكذلك لها بُعْد وجداني نفسي يدعم الحكم العقلي، فإن «الإنسان من نفسه يجد من لذة العدل والصدق والعلم والإحسان والسرور بذلك، ما لا يجده من الظلم والكذب والجهل، والناس الذين وصل إليهم ذلك والذين لم يصل إليهم

---

(١) النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٧٤.

(٣) انظر: النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٤٥٣، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٦٦.

ذلك، يجدون في أنفسهم من اللَّذة والفرح والسرور بعدل العادل، وبصدق الصادق، وعلم العالم، وإحسان المحسن، ما لا يجدونه في الظلم والكذب والجهل والإساءة... وهم مفطورون على محبة ذلك واللَّذَّة به، لا يمكنهم دفع ذلك، كما فطروا على وجود الَّلذة بالأكل والشرب، والألم بالجوع والعطش...»[1].

فيقين قضايا المبادئ الخلقية الثابت من طريق فطرة العقل العلمية والعملية، ومن الضرورة النفسية، مثل يقين القضايا التجريبية، الثابت من طريق الضرورة العقلية والحسية، بل إن قضايا المبادئ الخلقية أعظم يقينًا من خلال التجربة والعقل، ولذلك يقول ابن تيميَّة عن تلك القضايا الخلقية ـ في سياق نقده تفريق الفلاسفة بين التجريبيات التي هي عندهم من مادة البرهان والقضايا الخلقية التي يسمونها «المشهورات» في درجة الصدق المعرفي ـ: «إن هذه القضايا هي في علم الناس لها بالفطرة وبالتجربة، أعظم من أكثر قضايا الطب، مثل كون السقمونيا تسهل الصفراء، فَلِمَ كانت التجريبيات يقينية، وهذه التي هي أشهر منها وقد جرَّبَها الناس أكثر من تلك لا تكون يقينية؟! مع أن المُجرِّبين لها أكثر وأعلم وأصدق، وجزئياتها في العالم أكثر من جزئيات تلك، والمخبرين بذلك عنها أيضًا أكثر وأعلم وأصدق»[2].

فلا شك أن في النَّفس البشرية قوة تقتضي الحق وإرادة النافع[3]، وتَضطَّر الإنسانَ إلى الإدراك اليقيني بحسن كمال الأخلاق، والشُّعور الضروري بملائمتها، والحث على تطلُّبها وإرادتها، كما تُلْجِئُه إلى الإدراك اليقيني بقبح نقائض الأخلاق، والشُّعور الضروري بمنافرتها، والحض على الابتعاد عنها.

أكد القرآن ـ في نظر ابن تيميَّة ـ على حقيقة تلك القوة الفطرية، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ [الشمس: ٧، ٨]، وفي ذلك يقول: «إنه سبحانه إذا ألهم الفجور والتقوى، فالمُلْهَم إن لم يميز

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٦٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٥٨.

بين الفجور والتقوى، ويعلم أن هذا الفعل الذي يريد أن يفعله هذا فجور، والذي يريد أن يفعله هذا تقوى، لم يصح منه إلهام الفجور والتقوى... فلما قال ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨﴾ كان الكلام تفريقًا بين الحسن المأمور به، والقبيح المنهي عنه، وأن الأفعال منقسمة إلى حسن وسيء...»[(١)].

وتلك القوة الفطرية التي تعد مستند ضرورة صدق القضايا الخلقية، وذلك الإلهام الرَّبَّاني، هو الذي يطلق عليه فلاسفة الأخلاق المعاصرون اسم «الحاسَّة الخلقية» أو «الضمير»، وهو عبارة عن «استعدادٍ نفسي لإدراك الحَسَن والقبيح من الأفعال، مصحوب بالقدرة على إصدار أحكام أخلاقية مباشرة على قيمة بعض الأفعال الفردية، ويطلق أيضًا على المَلَكَة التي تحدد موقف المرء إزاء سلوكه، أو تتنبَّأ بما يترتب على هذا السلوك من نتائج أدبية واجتماعية...»[(٢)].

وما أجمل وصف «روسو» لدور الضمير الفطري في الجانب الخلقي!، إذ يقول: «الضمير هو صوت الروح، والشهوة صوت الجسد... أما الضمير فلا يَخْدَعُ أبدًا، هو الدليل الأمين، مقامه من النَّفس مقام الغريزة من الجسد... لِنُلْقِ نظرة على شعوب الأرض، ولنتصفح أخبارهم، كم مختلفة شعائرهم الدينية! بعضها وحشي صادم، كم متباينة أعرافهم وعاداتهم! رغم هذا نجد عند الجميع، وفي كل مكان، المفاهيم نفسها عن العدل والمروءة، التعريف نفسه للخير والشر...»[(٣)].

ضرورة القضايا الخلقية من المشترك الأُمِمِي واللَّوازم الإنسانية:

لما كانت الفطرة عقلًا ووجدانًا، تمثل مستندًا لضرورة القضايا الخلقية، أصبحت في نظر ابن تيميَّة في أعلى درجات الصدق «اليقين الضروري»، بل

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٢) المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ٧٦٣.

(٣) دين الفطرة أو «عقيدة القس من جبل السافوا»، جان جاك روسو، تعريب: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، المغرب ولبنان، ط. الثانية ٢٠١٢ م، ص٦٩ ـ ٧٣.

إنه يراها أقوى صدقًا من الكلِّيَّات العقلية البديهية، لإطباق الأمم باختلاف أجناسها على صدقها، وفي ذلك يقول: «إذا تُصُوِّر معنى الحُسْن والقُبْح عُلِمَ أن هذه المشهورات من أعظم اليقينيات، فإنها مما اتفقت عليها الأمم، لما علموه بالحس والعقل والتجربة، بل اتفاق الناس على هذه أعظم من اتفاقهم على عامة ما يذكرونه، وقد يعيش طوائف من الناس زمانًا، ولا تخطر لهم القضايا الكلِّيَّة العقلية التي جعلوها مبادئ العلم؛ كقول القائل: «النفي والإثبات لا يجتمعان».

وإن كان يعلم أن هذا الشيء المعين إذا كان موجودًا لم يكن معدومًا، لكن قد لا تخطر لهم القضية الكلِّيَّة... ولا توجد طائفة إلا وهي تُحَسِّن العدل والصدق والعلم والإحسان، وتقبِّح ضد ذلك»[١].

وشهرة تلك القضايا الخلقية بين الناس، واتفاق بني آدم على التصديق بها، وتحسينها وتقبيح أضدادها، يدلنا ـ ضرورة ـ على أن لها أصلًا فطريًّا ضروريًّا مشتركًا بين أفراد الإنسان، وبهذا ندرك تهافت رأي الفلاسفة في نفي ضرورة القضايا الخلقية ـ وسيأتي مزيد إيضاح لرأيهم ـ وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «لو لم يكن لهذه القضايا مبدأ في قوى الإنسان، لم تشتهر في جميع الأمم، فإن المشهور في جميع الأمم لا بد أن يكون له موجِب في الفطرة المشتركة بين جميع الأمم، فَعُلِمَ أن الموجِب لاعتقاد هذه القضايا أمر اشتركت فيه الأمم، وذلك لا يكون إلا من لوازم الإنسانية، فإن الأمم لم تشترك كلها في غير لوازم الإنسانية»[٢].

فالمشترك الثقافي والحضاري الأُمَمِي، يدور حول تلك «اللَّوازم الإنسانية»، كما يعبر به ابن تيميَّة، وهي متعلِّقة بمفهوم «الحكمة الإنسانية» المكوَّنة من العلم والعمل ـ كما أوضحته سابقًا في التمهيد لهذا الفصل ـ فمبادئ العلم والأخلاق والسياسية محلٌّ اشتراك واشتهار بين الأمم.

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٦٨.

(٢) المصدر السابق، ص٤٧٤.

وتلك «اللَّوازم الإنسانية» وذلك القدر المشترك الخلقي يؤسِّسَان للاتجاه المدني في الطبيعة البشرية، فإن الاعتراف بهذا القدر المشترك من الحقائق، هو مبدأ تعايش البشر بعضهم مع بعض «فإن الإنسان مدني بالطبع، فلا بد أن يعرف بعض الناس بعضًا، ويعرف الإنسان جوعه وشِبَعَه وعطشه وريَّه ولذته وألمه، ويميِّز بين ما يأكله وما لا يأكله، وما يلبسه وما لا يلبسه، وبين مسكنه ومسكن جاره، وبين الليل والنهار، وغير ذلك من الأمور التي هي ضرورية في الحياة»[1].

فالأخلاق ضرورة الحياة العملية، فإذا كان يَسَعُ الإنسانَ أن يستغني عن بعض مسائل العلم والمعرفة، فإنه لا يستطيع العيش في الحياة إلا بقانون خُلُقي، يوجِّهُه في كل حركة وسكون، ويضبط له سلوكه، ويكون معيارًا لحكمه وتقديره، إذا أراد أن يعيش حياة إنسانية مدنية[2]**، لكن ذلك الاشتراك المعرفي والخلقي، لا يتنافى مع الخصوصيِّة الثقافية والدينية لكل أمة، فإن لكل أمة «حكمة بحسب علمها ودينها»**[3].

ومراعاةً للمشترك والخصوصية، قَسَّمَ ابن تيميَّة القيم الخلقية والعبادات من المأمورات والمنهيات إلى ثلاثة أقسام، وهي: **عقلي ومِلِّي وشرعي**، يفسر تلك الأقسام قائلًا: «المراد بالعقلي: ما اتفق عليه أهل العقل من بني آدم، سواء كان لهم صلة كتاب أو لم يكن، والمراد بالمِلِّي: ما اتفق عليه أهل الملل والكتب المنزلة، ومن اتبعهم، والمراد بالشرعي: ما اختص به أهل الشريعة القرآنية، وهم أمة محمد ﷺ»[4].

وكل الحضارات ترجع في قيمها الخلقية ومبادئها السياسية إلى ما اتفق

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٧٤.

(٢) عبارة «**الإنسان مدني بالطبع**» التي علَّلَ بها ابن تيميَّة اشتهار القيم الخلقية عند البشر، من عبارات الحكماء والفلاسفة المأثورة، وتُعَدُّ إحدى مقدمات علم الاجتماع، أو علم العمران، كما يسميه ابن خلدون، وقد جعلها ابن خلدون المقدمة الأولى لعلم العمران وشرحها، كما في كتابه المقدمة، تحقيق: علي وافي، شركة نهضة مصر، ط٤، ٢٠٠٦م، ١/ ٣٤٠ ـ ٣٤٢، ٣/ ٩١٩.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٩٢.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٦٦.

عليه العقلاء «القسم العقلي»، وإلى ما اتفق عليه الأنبياء «القسم المِلِّي»؛ لأن كل الحضارات مفتقرة إلى مبادئ الانضباط الخُلُقي والسياسي لتحقيق مصالحهم، فإن الحياة الكريمة الحضارية مستحيلة إلا بتحقيق المنافع ودفع المضار، وهذان جوهر المصلحة التي لا تتحقق إلا بتلك المرجعية، كما أن تلك المرجعية تَسُدُّ شيئًا من الحاجة النفسية الفطرية، التي تتطلع إلى جلب المنافع ودفع المضار[1] ويشهد لتجذُّر المرجعية العقلية والملية في النظام الخُلُقي للبشر، ما عليه مبادئ الأمم الحديثة في دساتيرها، وقوانينهم المدنية، فإن «قوانين الأمم الحديثة لاهوتية في أساسها، أما ما يطلقون عليه قانونهم المدني فإنه ديني في جوهره»[2].

فالأخلاق أو الطاعات العقلية: ما ظهرت منافعها بظاهر العقل، وافتقرت إليها الأُمم، وكأنها «في الأعمال مثل العلوم البديهية»[3]، مثل العدل والصدق ومطلق العبادة ومطلق الورع[4]، وهي مقدمة للطاعات والأخلاق المِلِّية والشرعية.

والأخلاق أو الطاعات المِلِّية: ما أكدته الرسل وبُعِثَت به، مثل عبادة الله وحده لا شريك له، وتحريم الشرك به، وتحريم السحر والإيمان بالطاغوت[5]، وهو المقصود الأعلى لوجود الناس على هذه الأرض، وخَلْقِ الله لهم، وأما **الأخلاق والطاعات الشرعية**: فجاءت مكمِّلة ومتمِّمَة للأخلاق والطاعات الملية، وهي ما جاءت به شريعة القرآن، مثل أركان الإسلام وغيرها[6].

ويُفَرِّعُ ابن تيميَّة على تقسيمه الكلي للطاعات والأخلاق، وصفًا ونقدًا

(١) انظر: المصدر نفسه ٢٠/ ٦٧.

(٢) الظاهرة القرآنية، مالك بن بني، ترجمة: عبد الصبور شاهين، مكتبة النافذة، ط. الثانية، ٢٠٠٦م، ص٧٣.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٧٠.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٢٠/ ٦٨.

(٥) المصدر نفسه ٢٠/ ٧٠.

(٦) المصدر نفسه ٢٠/ ٧١، ٧٢.

للمناهج، التي أخلَّت بتوازن ذلك التقسيم، فغالب الفقهاء يقفون على الطاعات والأخلاق الشرعية والعقلية، مع التغافل عن الأخلاق المِلِّية، وغالب الصوفية إنما يتبعون الطاعات المِلِّية والعقلية، وغالب المتفلسفة لا يجاوزون الطاعات والأخلاق العقلية.

وبهذا يمكن **تفسير انحراف بعض المتفقهة**، عن طاعات القلب وأخلاقه وعباداته، مما يتعلق بالأخلاق المِلِّية، فهم يقفون عند المشروع من الأفعال الظاهرة، لكن مجردة من إنابة القلب وتوكله ومحبته.

وكذلك انحراف بعض المتصوفة، وجه آخر لانحراف بعض المتفقهة، فإنهم انحرفوا عن الطاعات والأخلاق الشرعية، فقد جاهدوا لتحصيل الأخلاق المِلِّية من توحيد القلب وتألهه، لكن لا يقفون عند المشروع من الأفعال الظاهرة.

وأما انحراف بعض المتفلسفة فواضح، إذ أنهم تمسكوا بالواجبات العقلية، مع الإعراض عن الواجبات الخلقية والعباديِّة، الملية منها والشرعية[1].

ولما كانت تلك المبادئ الخلقية العقلية، من المشترك واللَّوازم الإنسانية، وافق ابن تيميِّة بعض فلاسفة الأخلاق إجمالًا، في تقسيم الفضائل وربطها بالتصنيف الأفلاطوني لقوى النفس، ففضيلة العقل والعلم والإيمان راجعة إلى كمال القوة المنطقية؛ أي: «العاقلة»، وفضيلة الشجاعة ترجع إلى كمال القوة الغضبية، وفضيلة العفة نتيجة كمال القوة الشهوية، وأما الفضيلة الرابعة وهي العدالة، فهي تنتظم الفضائل الثلاث؛ أي: العقل والشجاعة والعفة، وذلك بالاعتدال فيها[2]، ولقد أشرت في الفصل السابق إلى تبني ابن تيميَّة إجمالًا ذلك التقسيم الأفلاطوني للنفس.

---

(١) انظر: المصدر السابق ٢٠/ ٧٢ ـ ٧٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٥/ ٤٣٢.

المطلق والنسبي في المبادئ الخلقية:

اتفاق بني آدم على تحسين مبادئ الأخلاق، دليل على صدقها المطلق، وإنما تقع النسبية والاختلاف فيها، من جهة تطبيقها وتحقيق مناطها، على حَدِّ تعبير ابن تيميَّة، إذ يقول ـ بعد ذكره اتفاق بني آدم على استحسان ومدح المبادئ الخلقية؛ كالعدل والصدق والحق والمعرفة ـ: «وإنما تنازعوا في تحقيق مناطها وتغيير مُسمَّياتها»[1]، ثم ذكر أن الفاصل لهذا النزاع والرافع لتلك النسبية، هو الوحي الإلٰهي[2].

فقيمة العدل ـ مثلًا ـ مطلقة الصدق من حيث جنسها، إذ الناس متفقون على فضيلة إيجاب التسوية بين المتماثلين، لكن يختلفون في الاستواء والموافقة والتماثل[3]، وأصل تلك النسبية راجع إلى طبيعة المقصد الثاني من المقاصد الكلِّيَّة للعقل، ألا وهو «الحق المقصود»، الذي ينتسب إليه علم الأخلاق، إذ إن صدقه ـ كما أوضحته في المبحث السابق ـ صدق مطلق من حيث المبدأ، ونسبي من حيث التطبيق، وذلك لدور الإرادة النفسية، التي تتنوع بحسب الأحوال.

ولرُبَّما كان الإطلاق والنسبية في القضايا الخلقية، من جهة تعلُّقها بالمصلحة، فإن المصلحة والنفع وما يترتب عليها من اللَّذَّة، أساس الصدق المطلق بحسن الأخلاق، فإن المصلحة إذا كانت ملازمة للقيمة الخلقية كانت تلك القيمة مطلقة، كمبدأ العدل ومبدأ الصدق ومبدأ التعبد، فهذه وأمثالها لا يجري فيها نسخ شرعي، إذ إنها تلتقي عليها العقول والملل والشريعة.

وإن لم تكن المصلحة ملازمة للقيمة الخلقية، كانت تلك القيمة حسنة في حال اقتضائها للمصلحة، قبيحة في حال اقتضائها للمفسدة، وهذا يُتَصوَّر في بعض تطبيق المبادئ الخلقية، وتحقيق مناطاتها، كما مضت الإشارة إليه.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٣٣٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٣٤٠.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٦٩.

ولذلك ينبّه ابن تيميَّة على علاقة حسن وقبح الأخلاق بالمصلحة، قائلًا: «من الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف، وأن معنى كون الحسن: «صفة ذاتية له» هذا معناه، وليس الأمر كذلك، بل قد يكون الشيء حسنًا في حال، قبيحًا في حال، كما يكون نافعًا في حال، وضارًا وبغيضًا في حال، والحسن والقبح يرجع إلى هذا...»[(١)].

مدار الأخلاق على العمل:

لا مكانة للأخلاق ما لم تُتَرْجَم إلى سلوك، ولا اعتبار بها معرفيًّا ما لم تلتحم بالعمل، تلك حقيقة طالما أكدها ابن تيميَّة، ولذلك فإنه لا يتفق مع بعض النظار في تقسيم الأخلاق إلى نظرية وعملية؛ لأن البواعث والدوافع العقلية والنفسية والشرعية، كلها تدعو إلى التزكية الخلقية العملية[(٢)].

ومن أجل ذلك يرى ابن تيميَّة ـ خلافًا للمتفلسفة ـ أن النَّفس لا تكتمل خُلُقيًّا بمجرد المعرفة الذهنية، فـ«النَّفس لها كمال في العمل والإرادة، كما أن لها كمالًا في العلم، وأن العلم المجرد ليس كمالًا لها ولا صلاحًا»[(٣)]؛ فالمعرفة الخالية من العمل ـ حتى ولو كانت في الأصل معرفة خُلُقيَّة ـ لا تأثير لها في تكميل النَّفس البشرية وتزكيتها، كما أنها لا تُنْجِي من عذاب، ولا يحصل بها سعادة[(٤)].

وبذلك كانت السعادةُ الغايةُ الخلقيةُ مشروطةً ـ في نظر ابن تيميَّة ـ بأمرين: «بالإيمان والعمل الصالح، بعلم نافع وعمل صالح، بكلمة طيبة، وعمل صالح، وكلاهما مشروط بأن يكون على موافقة الرسل»[(٥)]؛ فالسعادة لا تتحقق بمجرد النظر والعلم، بل «الخير والسعادة والكمال والصلاح، منحصر في نوعين: في العلم النافع، والعمل الصالح، وقد بعث الله محمدًا بأفضل

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٦٥ ـ ٤٦٦.
(٢) انظر: النظرية الخلقية عند ابن تيميَّة، محمد عبد الله عفيفي، ص٤٥٢.
(٣) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/ ٣٥ ـ ٣٦.
(٤) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٧٤، ١٧٧، ١٨٠، ١٨٢.
(٥) الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٥٠٢ ـ ٥٠٣.

ذلك، وهو الهدى ودين الحق...»[1].

ليست الأخلاق - في نظر ابن تيميَّة - ترفًا عقليًّا بعيدًا عن الواقع، بل هي مرتبطة بالعمل والتجربة الواقعية، ومن ثَمَّ ليست الفضيلة عنده في حياة التأمُّل، بل في إتقان عبادة الله وطلب مرضاته، ولذلك كانت العبادةُ - أعظم طرق تزكية النفس - مرتبطةً بالواقع العملي، فهي في نظره «اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة»، ومن أنواعها «صدق الحديث، وأداء الأمانة، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، والوفاء بالعهود، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والجهاد للكفار والمنافقين، والإحسان للجار واليتيم والمسكين وابن السبيل والبهائم، والدعاء، وأمثال ذلك من العبادة»[2].

فتجريد الأخلاق من واقعها العملي التجريبي، موقف مغرق في المثالية، وهذا ما أراد تأسيسه الفيلسوف «كانت» في تصويره مبدأ الواجب والقانون الخلقي، حيث ربطه بوظيفة العقل النظري، أو ما يسمِّيه بـ«تصورات العقل الخالص»، فصورة «الواجب الخلقي» عنده صورة عقلية تجريدية متصفة بالضرورة والإطلاق، لا تمت بأيَّة صلة لأي شكل من أشكال التجربة والواقع، ولذلك يقول متطلعًا لإقامة ذاك المشروع الخلقي المثالي: «إن من أشد الأمور ضرورة إعداد فلسفة أخلاقية خالصة، نقية نقاء تامًّا من كل ما يمكن أن يكون تجريبيًّا، ومن كل ما يتصل بعلم الإنسان الأنثروبولوجيا[3]...»[4].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ١٦٩.

(٢) انظر: العبودية، ابن تيميَّة، تحقيق: علي بن حسن الحلبي، مكتبة دار الأصالة، مصر، ط. الثانية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، ص٢٣.

(٣) **الأنثروبولوجيا**: هو علم الإنسان الذي يتناول تطور الإنسان منذ ثقافته البدائية. انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبه، ص١٠١.

(٤) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، كانط، تعريب عبد الغفار مكاوي، مصر، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م، ص٨.

لمحة حول مصادر الإلزام الخلقي عند ابن تيميَّة:

لعل في تفصيل القول بارتباط القيم الخلقية بالمعرفة اليقينية والعمل ـ كما سبق بيانه ـ ما يشير إلى مصدر لإلزام الخلقي عند ابن تيميَّة، لكن ما أهمية فكرة الإلزام في النظام الخلقي؟ إن الإلزام الخلقي يمثل العمود الفقري لكل نظام خلقي؛ لأنه يترتب على فقدانه انعدام المسؤولية، وفساد القيم الخلقية نفسها، «ذلك أنه إذا لم يعد هناك إلزام فلن تكون هناك مسؤولية، وإذا عدمت المسؤولية فلا يمكن أن تعود العدالة، وحينئذٍ تتفشى الفوضى، ويفسد النظام، وتعم الهمجية لا في مجال الواقع فحسب، بل في مجال القانون أيضًا وطبقًا لما يُسمَّى بالمبدأ الخلقي»[1].

وذلك الإلزام الخلقي ـ عند ابن تيميَّة ـ إلزام متعدد المصادر شاملٌ للوجود مرتبط بالإله، خلافًا لكل النظريات الفلسفية القديمة والمعاصرة، التي ركزت على مصدر معين، وأغفلت مصادر أخرى ضرورية.

فقد بنى ابن تيميَّة الإلزام الخلقي على ثلاثة مصادر وهي: الفطرة والعقل والوحي الإلٰهي، تؤدي تلك المصادر دورها في انسجام تام، لكنَّ الاحتكام يكون إلى أحكام الوحي الإلٰهي، إذ هو القاعدة الأساسية لمصادر الإلزام الخلقي، فهو شامل وموجِّه ومرشد لها، فالفطرة متطابقة مع هذا المصدر، والعقل يسير معه جنبًا إلى جنب، وهذا ما يفهم من قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝١٠﴾ [الملك: ١٠]، ولذلك كانت الأخلاق في نظره شاملة لما سمَّاها بالطاعات المِلِّية والعقلية والشرعية، كما في نصِّه الذي أوردته آنفًا[2]، وفي هذا ملمح من ملامح «الوحدة المعرفية» عند ابن تيميَّة، كما سيأتي شرحه ـ إن شاء الله ـ في الباب الثالث.

والمقصود أن تأكيد ابن تيميَّة ارتباط القيم الخلقية بالمعرفة اليقينية،

---

(١) دستور الأخلاق في القرآن، محمد بن عبد الله دراز، ص٢١.

(٢) للتوسع في بحث مصدر الإلزام الخلقي عند ابن تيميَّة راجع: الفطرة الخلقية عند ابن تيميَّة، محمد عبد الله عفيفي، ص٧٩ ـ ١٣٣.

وإثباته أن مدار الأخلاق على العمل، وتنويعه لمصادر الإلزام الخلقي، أدَّى به إلى الاصطدام المعرفي بالثقافة الفلسفية في زمنه.

فإن أبرز مواقف المتفلسفة في زمنه من القيم الخلقية موقفان:

الأول: إخراجهم القضايا الخلقية من دائرة اليقين المعرفي.

الثاني: إقصاؤهم «العمل» من الغاية الخلقية، وجعلهم مجرد العلم غاية كبرى في التهذيب الخلقي.

إخراج المتفلسفة القضايا الخُلُقيِّة من دائرة المعرفة اليقينيِّة:

يُقصِي المتفلسفة المبادئ والقضايا الخلقية من المعارف اليقينية، ويجعلونها من الآراء المحمودة المشهورة، والتأديبيات الصلاحية، فهي - عندهم - قسيم للقضايا «الواجب قبولها» التي هي مادة البرهان عندهم؛ لأنها يقينية كالأوليَّات والمشاهدات والتجريبيات والحدسيات والحسيات والمتواترات، وتلك القضايا الخلقية وإن شاركت القضايا اليقينيِّة الواجب قبولها، في كونها من المشهورات التي يعم الاعتراف بها، إلا أنها من المشهورات غير اليقينية، إذ موجِب الحكم بها العادات أو الأحوال النفسية، أو مصلحة النظام، ولم يكن موجِب الحكم بها العقل، كما في القضايا الواجب قبولها[1].

فالفرق - عندهم - بين المشهورات وهي «القضايا الخلقية» وبين الأوليات، هو أن الأوليات يحكم بها العقل، بمجرد تصور طرفي الموضوع والمحمول، وأما المشهورات فلا يحكم بها العقل، بل حكمها متعلِّق بالجانب الانفعالي النفسي مثل الرقة والأنفة، أو بالمصلحة الاجتماعية، مثل الصدق والعدل.

وفي بيان المستند المعرفي للمشهورات من الوجهة الفلسفية، وتحديد

---

(١) انظر: شرح الوريقات في المنطق، لابن النفيس، ص٢٥٣، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٤٠ - ٤٤٣.

علاقة المشهورات بالأوليات، يقول ابن سينا: «... فأما المشهورات من هذه الجملة، فمنها أيضًا هذه الأوليات ونحوها مما يجب قبوله، لا من حيث هي واجب قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها، ومنها الآراء المسماة بالمحمودة [القضايا الخلقية] وربما خصَّصْناها باسم المشهورة، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، وهي آراء لو خُلِّي الإنسان وعقله المجرد، ووهمه وحسه، ولم يؤدَّب بقبوله قضايا ما، والاعتراف بها، ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبعه الإنساني، من الرحمة والخجل، والأنفة والحمية وغير ذلك، لم يقضِ بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح، وأن الكذب قبيح...

ولو تَوهَّم الإنسان نفسه، وأنه خُلِقَ دفعة، تام العقل، ولم يسمع أدبًا، ولم يطع انفعالًا نفسانيًّا أو خلقيًّا، لم يقضِ في أمثال هذه القضايا بشيء، بل أمكنه أن يجهلها ويتوقف فيها، وليس كذلك حال قضائه أن الكل أعظم من الجزء...»[1].

فالمتفلسفة أخرجوا الأحكام الخلقية من دائرة أحكام العقل، فالعقل البشري ـ عندهم ـ لا يدرك حسن المبادئ الخلقية ولا قبح أضدادها، وهذا ما أكده ابن سينا في نصه السابق لا سيما في قوله: «لو توهم الإنسان نفسه، وأنه خلق دفعة، تام العقل، ولم يسمع أدبًا ولم يطع انفعالًا نفسانيًّا أو خلقيًّا، لم يقضِ في أمثال هذه القضايا بشيء...».

ولذلك تعقبه ابن تيميَّة قائلًا: «هذا ممنوع، بل إذا كان تام العقل عُلِم أن العلم والعدل والصدق ينفعه، وتصلح به نفسه وتلتذ، وأن الكذب والظلم يضره ويفسد نفسه ويؤلمها...»[2]، ثم طفق ابن تيميَّة يؤكد على ما حكيناه عنه سابقًا، من شمولية وظيفة العقل المعرفية للتحسين والتقبيح في قضايا الأخلاق.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ١/ ٣٥٠ ـ ٣٥٢.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٧٤.

ولعل إبطال الفلاسفة للوظيفة العقلية الخُلُقية، المتمثلة في تحسين العقل وتقبيحه، يذكِّرُنا بنفي الأشاعرة التحسين والتقبيح العقليين، حيث إنهم لم يثبتوا الصفات الذاتية المقتضية لحسن الأفعال وقبحها، وأبطلوا دور العقل في إدراك حسنها وقبحها، وعلَّقوا أحكام الحسن والقبح بالأمر والنهي الشرعيين فقط[1].

وهذا القول - في نظر ابن تيميَّة - أيضًا قول باطل، فإنه مع مصادمته فطرة العقل، فقد لزمته لوازم فاسدة عقيدة ومنهجًا، فمنها إنكار ما جاءت به الشرائع السماوية من المصالح ودفع المفاسد، ومفهوم المعروف والمنكر، وإنكار ما في الشريعة من المناسبات التي تربط الأحكام بعللها، وإنكار خاصة الفقه في الدين التي تستهدف إظهار ومعرفة مقاصد الشريعة ومحاسنها وحكمتها[2]، وكل هذه المقاصد تؤدِّي إلى عَبَثيّة في الفكر وفوضى في الحياة!!

لكن الأشاعرة - وإن وافقوا الفلاسفة في نفي المستند المعرفي العقلي ليقين القضايا الخلقية - لم ينفوا يقينها؛ لأنهم استندوا في أحكامها اليقينية الضرورية إلى الأحكام الشرعية.

وينبِّه ابن تيميَّة - في سياق نقده المتفلسفة - إلى ملمحٍ معرفي دقيق، ألا وهو أنه لا يلزم من عدم مماثلة صدق القضايا الخلقية لصدق القضايا الأولية - كما يقرره المتفلسفة وتعتمد عليه في إنكار يقينية القضايا الخلقية - إقصاء القضايا الخلقية من دائرة اليقين المعرفي.

إنه لا تلازم بين هاتين المسألتين، فإن صدق القضايا الخلقية وإن لم يكن صدقًا أوليًّا قبليًّا، إلا أن هذا لا يعني خروج صدقها من اليقين المعرفي، ذلك لأن اليقين المعرفي - باعتراف المناطقة - شامل للأوليات وغيرها

---

(١) انظر: على سبيل المثال: الإرشاد، للجويني، ص٢٥٨، وشرح المواقف، الجرجاني، مطبعة السعادة، مصر، ط. الأولى، ١٣٢٥هـ، ٨/ ١٨١ - ١٨٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١١/ ٣٥٤، وقد ناقشهم ابن تيميَّة في مواطن كثيرة من كتبه، مثل مجموع الفتاوى ٨/ ٩٠، ١١/ ٣٤٧ - ٣٥٥، الدرء ٨/ ٢٢، ٤٩٢، ٩/ ٢٩ - ٦٢، وغيرهما.

كالحسيات والمتواترات والحدسيات، ولذلك أدخل ابن تيميَّة القضايا الخلقية والمُسمَّاة بالمشهورات العامة ـ خلافًا للمناطقة والمتفلسفة ـ في القضايا الواجب قبولها، وهي التي تمثل عندهم مادة البرهان.

وفي تقرير ذلك يقول: «. . . ليس مقصودنا أن هذه القضايا المشهورة أوّلية أو ليست أولية، ولا أنها أوَّلية لجميع الناس أو لبعضهم، بل المقصود أنها من جملة القضايا الواجب قبولها، التي يجب التصديق بها وتكون مادة للبرهان. . . والمقصود هنا أن المشهورات العامة، مثل حسن العدل وقبح الظلم، هي من الواجب قبولها، وإن لم نقل هي أولية، فإن الواجب قبولها أصنافًا: أوليات ومشاهدات ومجربات، وحدسيات ومتواترات وقضايا قياساتها معها»[1]، فكون صدق القضايا الخلقية لا يماثل صدق الأوليات لا ينافي كونها قضايا صادقة يقينية، مثلها مثل صدق المُجَرَّبات والمتواترات، وكذلك وصْفُ المتفلسفة لها بأن موجِب الحكم بها العادات أو الأحوال النفسية أو مصلحة النظام، لا ينافي كونها صادقة صدقًا يقينيًّا ضروريًّا، بل في ذاك الوصف ما يدل على ضرورتها ويقينها[2].

فالأحكام الخُلُقِيَّة ـ في نظر المتفلسفة ـ ليست من أحكام العقل، ولكنها من أحكام الوهم، التي هي وإن كانت أحكامًا صحيحة إذا تعلَّقت بالمحسوس، غير أنها أدنى مرتبة من أحكام العقل وأقل صدقًا، فالقوة الوهمية عندهم تدرك المعنى الجزئي المتعلق بالأعيان المحسوسة، ومن جنس تلك المعاني القيم الخلقية، فهي معانٍ تقوم بالشخص المحسوس[3].

وتقدم عرض مناقشة ابن تيميَّة هذا المستند المعرفي في سياق شرح «الحكم العقلي» وتأكيده على أن قوة الوهم والخيال، لا تخرجان عن دائرة التعقل ووظائف العقل، ومن ثَمَّ فإن إدراك المعاني في الأشياء المحسوسة؛ كالأخلاق، ما هو إلا إدراك عقلي تصورًا وحكمًا[4].

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٧١.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ٤٧٢.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٥٤ ـ ٥٥، ٩٨ ـ ١٠٣.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٦/ ٣٥، ٤٤، ٥٤.

ونتيجة لنفي الأساس العقلي للقضايا الخلقية، جعل المتفلسفة الأخلاق كلها كسبية لا فطرة ولا ضرورة فيها، ولذلك يقول الفارابي: «الأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هي مكتسبة، ويمكن الإنسان متى لم يكن له خُلُق حاصل، أن يُحَصِّل لنفسه خلقًا...»[١].

لكن الإنسان لا يخلو من خلق، حتى يصح افتراض خلو إنسان من خلق، فإن الفطرة تقتضي أخلاقًا؛ كما إن الاكتساب والتجربة تنشئان أخلاقًا، فالأخلاق ليست كلها كسبية، كما أنه ليست كلها فطرية، بل فيها ما يأتي من طريق الفطرة وفيها ما يأتي من طريق رياضة النفوس على حد تعبير ابن تيميَّة[٢]؛ فالقيم الخلقية خاضعة للعامل الفطري، وللطريق الكسبي، والدور الشرع، وأحكام العقل، وهذا ما قرره ابن تيميَّة في نظريته الخلقية[٣].

وفي سياق نقده موقف المتفلسفة من القضايا الخلقية، يُنبِّه على تناقضهم المنهجي الاستدلالي، حيث إنهم نفوا يقينيِّة صدق القضايا الخلقية، ثم جعلوها دليلًا على إثبات مسألتين، وهما: معاد الأرواح واللَّذة العقلية، لكن كيف يصح أن تكون القضايا الخلقية الخالية من اليقين المعرفي، دليلًا على إثبات معاد الأرواح واللَّذَّة العقلية؟ فإذا كان الدليل خاليًا من اليقين كان المدلول خاليًا من اليقين مفتقرًا إلى الإثبات اليقيني، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «ثم الفلاسفة أثبتوا معاد الأرواح واللَّذَّة العقلية، وهي مبنية على هذه القضايا التي سمّوها «المشهورات»، فإن لم تكن معلومة، كان ما أثبتوه من ذلك ليس فيه شيء من العلم...»[٤].

إقصاء المتفلسفة «العمل» من الغاية الخلقية:

هذا الموقف المعرفي الثاني من مواقف المتفلسفة تجاه القيم الخلقية،

---

(١) التنبيه على سبيل السعادة، الفارابي، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٦هـ، ص٧.
(٢) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٢٩٩.
(٣) انظر: النظرية الخلقية عند ابن تيميَّة، محمد عبد الله عفيفي، ص٦١ ـ ٧٣.
(٤) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٦٧.

الذي نازعهم ابن تيميَّة فيه، بناء على رؤيته المعرفية، فالمتفلسفة وإن أثبتوا الأخلاق العملية، أو كما يسمونها «الحكمة العملية»، المتمثلة في أربعة أخلاق، وهي: العفة والشجاعة والعدل والعلم، بناءً على القوة الشهوية، والقوة الغضبية في النَّفس البشرية، إلا أنهم جعلوا تلك الأخلاق العملية، وسيلة للغاية الخلقية الكبرى - في نظرهم - وهي: تكميل النَّفس بالحكمة النظرية العلمية؛ فالكمال الخلقي لا يتعلق عندهم بالحكمة العملية، بل بالحكمة العلمية[1]، والنفس تكمل وتسعد في جانبها العقلي النظري العلمي، لا في جانبها العملي الإرادي، ولذلك فإن النَّفس عندهم بمجرد مفارقتها للبدن، تتجرَّد من الإرادة وحب العمل، وتبقى وتسعد ببقاء معلومها؛ كعلمها بالفلك والعقول والنفوس من الأمور الباقية، وهنا مكمن السعادة والكمال[2].

ومما يزيد الرؤية الخلقية للمتفلسفة تهافتًا، أنهم علَّقوا القيم الخُلُقية بالعلم المطلق، الذي لا يكون معلومه شيئًا موجودًا في الخارج، بل معلومًا ذهنيًّا لا أثر له في ملائمة النفس، حتى تكون سعيدة كاملة بمعرفته، ولو كان العلم الذي أرادوه علمًا واقعيًا، لكان أقرب إلى الحقيقة العلمية وإن لم يكن صائبًا، فإن من كان أقرب منهم إلى الإسلام، علَّق كمال النَّفس بمجرد العلم بواجب الوجود، وهذا يشبه قول الجهمية في الإيمان، وهو وإن كان باطلًا إلا أنه أخف بطلانًا من تعليق الكمال بالعلم المطلق والكلِّيَّات المطلقة[3].

وبإقصاء الفلاسفة العمل من الغاية الخلقية، كان لهم موقف من العبادات الشرعية، ينسجم مع رؤيتهم الفلسفية الخلقية، وقد أجمل ابن تيميَّة موقفهم من العبادات الشرعية، رابطًا بين تهوينهم للعبادات لأنها عملية، وبين الفكرة الإلحادية وهي «إسقاط التكاليف»، وفي ذلك يقول: «هؤلاء يجعلون العبادات التي أمرت بها الرسل، مقصودها إصلاح أخلاق النفس، لتستعد

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٤٩١، والرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٥٠٤، والجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/٢٦.

(٢) انظر: المعتبر في الحكمة، لابن ملكا ٣/١٤٨ - ١٥٠.

(٣) انظر: النبوات، ابن تيميَّة ١/٣٨٢ - ٤٠٥.

للعلم الذي زعموا أنه كمال النَّفس، أو مقصودها إصلاح المنزل والمدينة، وهو «الحكمة العملية»، فيجعلون العبادات وسائل محضة إلى ما يدعونه من العلم، ولهذا يرون ذلك ساقطًا عمن حصَّل المقصود، كما تفعل الملاحدة الإسماعيلية ومن دخل في الإلحاد أو بعضه، وانتسب إلى الصوفية، أو المتكلِّمين أو الشيعة، أو غيرهم»[1].

ولذلك كانت الغاية من الصلاة مثلًا - في نظرهم - حصول سياسة البدن ورياضته، كما يقرره ابن سينا، إذ يقول: «اعلم أن الصلاة منقسمة قسمين قسم منها ظاهر وهو الرياضي ويتعلق بالظاهر، وقسم منها باطن وهو الحقيقي ويلزم الباطن... والقسم الظاهر الرياضي مربوط بالأجسام... ويجري مجرى السياسات للأبدان لانتظام العالم»[2].

ويتعقب ابن تيميَّة رؤيتهم المغلوطة، حول العبادات والأعمال الشرعية بالنقد، ففي سياق نقضه ابن رشد في جعله الأعمال الشرعية وسيلة للنظر، يقول: «الشارع لم يأمر بالأعمال لمجرد كونها معينه للنظر على حصول العلم، بل هذا إنما يظنه هؤلاء المتفلسفة... فالعلم بمنزلة السبب والأصل، يوجب المحبة والإرادة وطلب المحبوب المعبود، ثم كلما ازداد العبد معرفة ازداد محبة وعبادة... وليست عبادته مجرد الأعمال البدنية، بل أصل العبادة كمال معرفته، وكمال محبته، وكمال تعظيمه... فكل من النظر والعمل مأمور به مقصود للشارع، وكل منها معين للآخر، وشرط في حصول المقصود بالآخر...»[3].

وكما أخفق الفلاسفة في إقامة نظرية خلقية فاعلة ومنتجة، بسبب تعليقهم الأخلاق بالعلم والنظر، وإقصائهم العمل من الغاية الخلقية، فكذلك أخفقوا

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٨٨، وانظر: الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٢٦٩ _ ٢٧٠.

(٢) جامع البدائع، رسالة: الكشف عن ماهية الصلاة وحكمة تشريعها، ابن سينا، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ٢٠٠٤م، ص١٥ _ ١٦. وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٠٥ _ ٥٠٦.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ١٨٨ _ ١٩٢.

في نظريتهم الخلقية نفسها، بشقيها: العملي والعلمي، ويجمع ذلك الإخفاق نفيهم خاصِّيَّة النَّفس البشرية، وهي محبة الله وتوحيده[1].

أما الجانب العملي المتمثل في الفضائل الأربع: العلم والعفة والشجاعة والعدل، فلم يبينوا منها مقدار ما تحصل به النجاة والسعادة في الآخرة، فقد خلا من أجل وأعظم العلوم، وهو العلم بالله والإيمان به، فإن حكمتهم العملية منحصرة في ثلاثة وهي: «تهذيب الأخلاق» و«تدبير المنزل» و«سياسة المدينة»، وليس فيها الإيمان بالله، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «ما ذكره المتفلسفة من الحكمة العملية، ليس فيها من الأعمال ما تسعد به النفوس، وتنجو من العذاب، كما أن ما ذكروه من الحكمة النظرية، ليس فيها الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، فليس عندهم من العلم ما تهتدي به النفوس، ولا من الأخلاق ما هو دين حق... وهذه الفضائل الأربع التي ذكرها المتفلسفة، لا بد منها في كمال النَّفس وصلاحها وتزكيتها، والمتفلسفة لم يحدُّوا ما يحتاج إليه بحدٍ يبيِّن مقدار ما تحصل به النجاة والسعادة، ولكن الأنبياء بينوا ذلك...»[2].

والأصل الفلسفي الذي أوجب لهؤلاء الفلاسفة إقصاء العمل من الغاية الخلقية إنكارهم الدور المعرفي للقوة العملية ـ كما قد بيَّناه فيما مضى مرارًا ـ فإن «النَّفس لها قوة الإرادة مع الشُّعور [القوة العملية مع القوة العلمية]، وهما متلازمان، وهؤلاء لحظوا شعورها وأعرضوا عن إرادتها، وهي تتقوم بمرادها، لا بمجرد ما تشعر به...»[3].

ولذلك يقول ابن تيميَّة ـ في سياق نقده إخراج ابن سينا القضايا الخلقية «المشهورات» من اليقين المعرفي ـ: «... ونفى أن تكون المشهورات العملية من اليقينيات... وبإنكاره المشهورات أن تكون يقينية، أنكر موجب القوة

---

(١) انظر: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/ ٢٦.

(٢) المصدر السابق ٦/ ٣٢ ـ ٣٣، وانظر: الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ١١١ ـ ١١٢.

(٣) النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٤١٠.

العملية في النفس، التي بها تستحسن ما ينفعها من الأعمال، وتستقبح ما يضرها، فأخرج الأعمال التي لا تكمل النَّفس إلا بها من أن تكون يقينية، كما أخرجها من أن تكون من الكمال، ولم يجعل كمال النَّفس إلا مجرد علم مجرد، لا حب معه لله تعالى في الحقيقة، وإنما الأعمال عندهم لأجل إعداد النَّفس لنيل ما يظنونه كمالًا من العلم...»[1].

وبناء على الرؤية الفلسفية التي تُقصِي العمل من الغاية الخلقية، تبنى المتفلسفة في نظرتهم الخلقية ثلاثة شعارات فلسفية:

الأول: أن اللَّذة الحقيقية هي اللَّذة العقلية[2].

الثاني: أن كمال النَّفس في مُجرَّد العلم بالمعقولات[3].

الثالث: أن الفلسفة هي التشبه بالإله على قدر الطاقة، فغاية النَّفس وكمالها مرتبطان بالتشبه بالإله، لا بمحبته وعبادته.

وجعل فكرة التشبُّه بالإله مرجعًا لكمال النفس، ولحركة الفلك عبر الفلسفة، أصل أرسطي بحت[4]، ويتعجب ابن تيميَّة من المفارقة التي وقع فيها الفلاسفة حيث أثبتوا إمكانية التشبه بالإله، ثم بالغوا في نفي التشبيه في باب الصفات[5].

والمقصود: «أن هؤلاء جعلوا غاية الإنسان وكماله في مجرد أن يعلم الوجود أو يعلم الحق، فيكون عالمًا معقولًا مطابقًا للعالم الموجود، وهو التشبه بالإله على قدر الطاقة، وجعلوا ما يأتي به من العبادات والأخلاق إنما هي شروط وأعوان على مثل ذلك، فلم يثبتوا كون الرب تعالى معبودًا مألوهًا يُحب لذاته، ويكون كمال النَّفس أنها تحبه، فيكون كمالها في معرفته ومحبته، بل جعلوا الكمال في مجرد معرفة الوجود عند أئمتهم، أو في مجرد معرفته،

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ١١.

(٢) انظر: النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٣٨١.

(٣) توسَّع ابن تيميَّة في نقد تلك المقالة ولوازمها في كتابه الرسالة الصفدية، ص٤٩٢ ـ ٥٤٢ وما بعدها.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص٥٧٣ ـ ٥٧٩، والنبوات، ابن تيميَّة ١/ ٤٠٦، الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٧٠.

(٥) الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٥٧٦.

عند من يقرب إلى الإسلام منهم»[1].

اتفاق المتفلسفة والجهمية على ربط الكمال الخلقي بمجرد العلم:

شاركت «الجهميةُ»[2] الفلاسفةَ في ربط الكمال الخلقي الإنساني، ومنه - بلا ريب الكمال الإيماني - بالعلم والنظر دون العمل والسلوك، وبإخراجهم العمل من ميدان «التَّخلُّق والإيمان» ضَعُفَ وربما انعدم التزامهم بشرائع الأنبياء.

وكلا المنهجين وقعا في النظر المعرفي المبتسر للنفس البشرية، فلم يجمعا فيه بين قوتيها العلمية والعملية، بل أضعفوا وربما أقصوا إرادتها، التي هي مبدأ قوتها العملية، وبالرغم من اجتماعهما في أصل هذا الانحراف فإن الجهمية أخف انحرافًا، ولذلك يقول ابن تيميَّة في المقارنة بين الجهمية والفلاسفة وبيان أصل ضلال الجهمية في هذا الباب: «... فقول الجهمية خير من قول هؤلاء، فإن ما ذكروه هو أصل ما تكمل به النَّفس [أي: معرفة الله]، لكن لم يجمعوا بين علم النَّفس وبين إرادتها، التي هي مبدأ القوة العملية، وجعلوا الكمال في نفس العلم وإن لم يصدقه قول ولا عمل، ولا اقترن به من الخشية والمحبة والتعظيم، وغير ذلك مما هو من أصل الإيمان ولوازمه، وأما هؤلاء [أي: المتفلسفة] فبعدوا عن الكمال غاية البعد»[3].

فالجهمية أهون انحرافًا في هذا الباب مقارنة بالفلاسفة؛ لأنهم جعلوا لمعرفة الله تأثيرًا في كمال النفس، بينما لا تأثير في الكمال النفسي - عند الفلاسفة - إلا من خلال معرفة الكلِّيَّات والمطلقات والمجرَّدات التي لا واقع لها.

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٦/٥٧، وانظر: الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٥٤٢، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ض٥٠٥.

(٢) الجهمية: نسبة إلى «الجهم بن صفوان»، وهم القائلون بنفي الأسماء والصفات، وبفناء الجنة والنار، وبأن الإيمان هو المعرفة فقط، انظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري ١/٣٣٨.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٨٩.

أشار ابن تيميَّة إلى هذا التشابه الحاصل بين الجهمية والفلاسفة في عدة مواضع، منها قوله: «قول جهم ومن وافقه: إن الإيمان مجرد العلم والتصديق، وهو بذلك وحده يستحق الثواب والسعادة، يشبه قول من قال من الفلاسفة المشَّائين وأتباعهم: إن سعادة الإنسان في مجرد أن يعلم الوجود على ما هو عليه، كما أن قول الجهمية وهؤلاء الفلاسفة في «مسائل الأسماء والصفات» و«مسائل الجبر والقدر» متقاربان، وكذلك «مسائل الإيمان» وقد بسطنا الكلام على ذلك وبيَّنا بعض ما فيه من الفساد في غير هذا الموضع، مثل أن العلم هو أحد قوتي النفس، فإن النَّفس لها قوتان: قوة العلم والتصديق، وقوة الإرادة والعمل، كما أن الحيوان له قوتان: قوة الحس، وقوة الحركة بالإرادة»[1].

وهكذا نجد ابن تيميَّة يعيد صياغة الأصول المعرفية للمناهج، وِفْقَ رؤية كلية، تستشعر علاقة الجزء بالكل، والفرع بالأصل، وتحفر في العمق تحليلًا وتركيبًا وربطًا، لتصل إلى الأُصول الجامعة للمناهج المختلفة، وهذا أُسلوب تميَّز به ابن تيميَّة، وصرَّح به في سياق مقارنته مناهج مختلفة قائلًا: «لكن المقصود التنبيه على تشابه رؤوس الضلال حتى إذا فهم المؤمن قول أحدهم، أعانه على فهم قول الآخر...»[2].

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٧/ ٥٨٥، وهناك مواضع أخرى أشار فيها إلى هذا التشابه والاشتراك بين الجهمية والفلاسفة، مثل ما في المصدر نفسه ٧/ ٥٩٦ ـ ٥٩٧، وبيان تلبيس الجهمية ٢/ ١٨٨ ـ ١٩١.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٧/ ٥٩٣ ـ ٥٩٤.

ثَانِيًا: الفِطْرَةُ الدِّيْنِيَّةُ

التَّدين من مقتضيات الفطرة، وهو بمعناه العام: الاعتقاد بوجود ذاتٍ علوية، لها إرادة واختيار وتصرف وتدبير لشؤون الإنسان، من شأن ذلك الاعتقاد أن يبعث على التوجه لتلك الذات المقدسة، رغبة ورهبة خضوعًا وتمجيدًا[1].

ليست النزعة الدينية الفطرية مجرَّد تصديق ومعرفة، بل هي صلة روحية شُعورية من الإنسان إلى الإلٰه، رباطها من جهة الإنسان الطاعة والولاء، ومن جهة الإلٰه الحفظ والرعاية، وبهذا تتميز الفطرة الدينية عمَّا يسمى بـ«الدِّين الطبيعي»[2]، الذي انتشر في القرن الثامن عشر الميلادي في الأوساط الفلسفية الغربية، فإن ذلك المذهب «ليس في الحقيقة دينًا، ولم يكن يومًا ما دينًا من الأديان، بل هو نوع من الفلسفة الجافة، ينقصه قيام هذه الصلة الروحية بين الخلق والخالق. . .»[3].

ولهذه النزعة الدينية الفطرية، جذور غليظة في النَّفس البشرية، إما من جهة انفعالها في بابي الحب والخوف، وإما من جهة فاعليتها في بابي الإرادة والرغبة، وإما من جهة الضرورة العقلية، وإذا كان الإنسان حيوانًا ناطقًا مفكِّرًا مدنيًّا بطبعه، فهو كذلك حيوان متدين بفطرته.

---

(١) انظر: الدين، محمد بن عبد الله دراز، ص٥٢.

(٢) انظر: **الدين الطبيعي**: يدور على الإيمان بوجود الله، وخلود الروح، وانتفاء الوحي. انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبه.

(٣) الدين، محمد بن عبد الله دراز، ص٧٢.

جذور النَّزعة الدينية:

لهذه النزعة الدينية جذور في **الوجدان والعقل**:

دلالة الوجدان:

أما الوجدان: فيقوم على بعض المفاهيم الفطرية الوجدانية، سواءٌ أكانت انفعالية كالحب والخوف، أو فاعلية كالرغبة أو الرجاء والإرادة، ولذلك كانت حقيقة العبادة ـ التي تمثل الرباط الوثيق بين الخالق والمخلوق ـ مؤسَّسَة على ثلاثة مفاهيم جوهرية، وهي: المحبة والخوف والرجاء، وتلك هي مُحرِّكات القلوب إلى الله، كما يسميها ابن تيميَّة[1].

فالتدين أرقى ميول النَّفس وأكرم عواطفها، ومن رحمة الله بالبشر أن فطرهم على ذلك الميول، وهيَّأَ لهم أسبابه، فإن القلوب ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «فيها أقوى الأسباب لمعرفة باريها والإقرار به»[2].

وقد بيَّن ابن تيميَّة مدى هيمنة الفطرة الدينية على الوجدان من جهة مفهوم الإرادة النفسي، فكل إنسان بل كل حي لا يخلو من إرادة ـ كما أوضحته في الفصل السابق ـ وتلك الإرادة تتطلب مرادًا، ومهما تسلسلت المرادات لا بد أن تنتهي إلى مراد لنفسه، تتوقف عنده كل المرادات، وهو الإلٰه الذي يَأْلَهه قلب المريد، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «... النَّفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها، وكونها مريدة من لوازم ذاتها، لا يتصور أن تكون نفس الإنسان غير مريدة... وكل حيوان متحرك بالإرادة، فلا بد لها من حركة إرادية، وإذا كان كذلك فلا بد لكل مريد من مراد.

والمراد إما أن يكون مُرادًا لنفسه أو لغيره، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى مراد لنفسه، فيمتنع أن تكون جميع المرادات مرادات لغيرها، فإن هذا تسلسل في العلل الغائية وهو ممتنع، كامتناع التسلسل في العلل الفاعلة بل أولى، وإذا كان لا بد للإنسان من مراد لنفسه، فهذا هو الإلٰه الذي يألهه

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١/ ٩٥.

(٢) المصدر نفسه ٢٠/١٢١.

القلب، فإذًا لا بد لكل عبد من إلٰه، فعلم أن العبد مفطور على أن يحب إلٰهه»[1].

فالفطرة الباطنية الوجدانية، تشهد بأنه لا يشبع حركة النَّفس الانفعالية، من الحب واللَّذة، ونشاطها الفاعل من الإرادة، إلا بتألُّهِهَا وخضوعها إلى الله، فإن «كل مولود يولد على الفطرة، فإنه سبحانه فطر القلوب على أنه ليس في محبوباتها ومراداتها، ما تطمئن إليه وتنتهي إليه إلا الله وحده، وأن كل ما أحبه المحبوب، من مطعوم وملبوس ومنظور ومسموع وملموس، يجد من نفسه أن قلبه يطلب شيئًا سواه، ويحب أمرًا غيره يتألَّهه ويصمد إليه ويطمئن إليه، ويرى ما يشبهه من هذه الأجناس، ولهذا قال الله تعالى في كتابه: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨]»[2].

ولذلك كان الإنسان مفتقرًا إلى خالقه في كل شيء، في وجوده وتدبيره واستمراره في الحياة وبعد موته، وهذه حقيقة فطرية، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «فقر المخلوقات إلى الخالق ودلالتها عليه وشهادتها له، أمر فطري فطر الله عليه عباده، كما أنه فطرهم على الإقرار به بدون هذه الآيات»[3]، وأول درجات الافتقار، افتقار المخلوقات كلها في وجودها وصفاتها وأفعالها إلى خالقها[4]، ثم افتقارها إلى خالقها في جلب منافعها ودفع مضارها[5].

فالدلالة على الإلٰه من طريق الحاجة الذوقية، والاضطرار الوجداني ـ الذي هو مرتكز الفطرة الدينية ـ أقوى من الدلالة النظرية المحضة؛ لأنها تشبع القوتين الفطريتين في الإنسان، أعني بهما القوة العلمية والقوة العملية، وقد نبَّه ابن تيميَّة إلى قوة تلك الدلالة الوجدانية قائلًا: «. . . الحاجة التي يقترن مع العلم بها ذوق الحاجة، هي أعظم وقعًا في النَّفس من العلم الذي لا

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٦٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٧٢.

(٣) المصدر نفسه ١/ ٤٧.

(٤) انظر: المصدر نفسه ١/ ٤٥.

(٥) انظر: المصدر نفسه ١/ ٢١.

يقترن به ذوق، ولهذا كانت معرفة النفوس بما تحبه وتكرهه، وينفعها ويضرها، هو أرسخ فيها من معرفتها بما لا تحتاج إليه، ولا تكرهه ولا تحبه.

ولهذا كان ما يعرف من أحوال الرسل، مع أممهم بالأخبار المتواترة، ورؤية الآثار من حسن عاقبة أتباع الرسل، وسوء عاقبة المكذبين، أنفع من معرفة صدق الرسول واتباعه مما يفيد العلم فقط، فإن هذا يفيد العلم مع الترغيب والترهيب، فيفيد كمال القوتين: العلمية والعملية بنفسه، بخلاف ما يفيد العلم، ثم العلم يفيد العمل، ولهذا كان أكثر الناس على أن الإقرار بالصانع ضروري فطري، وذلك أن اضطرار النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرارها إلى ما لا تتعلق به خاصتها»[1].

فالمعرفة الإيمانية الذوقية المتصلة بالإلٰه أشدُّ عمقًا، وأعظم ثباتًا، وأجدى أثرًا من المعرفة العلمية العقلية، ولكنها من ناحية أخرى تجد الدعم البرهاني من المعرفة العقلية عن طريق التدبر في كتابيه المنظور والمسطور.

وقريبًا من هذا يذهب «ألكسيس كاريل» إلى أن الحقيقة المستمدة من العلم، لا تبلغ عمق وثبات الحقيقة المُستَمَدة من الإيمان، مؤكدًا على أن ذلك الفرق ليس بغريب على العلم التجريبي[2].

واعتراف الإنسان بضعفه وافتقاره، وشعوره بحالاته الانفعالية؛ كالحب والخوف، وبحالاته الفاعلة؛ كالرجاء والإرادة، يستلزم اعترافه بالكامل الغني الذي يُحب ويُخاف لنفسه، وعنده تنتهي المرادات، وحول هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «معلوم أن السؤال والحب والذل والخوف والرجاء والتعظيم والاعتراف بالحاجة والافتقار ونحو ذلك، مشروط بالشُّعور بالمسؤول المحبوب المرجو المخوف المعبود المعظم، الذي تعترف النفوس بالحاجة إليه والافتقار، الذي تواضع كل شيء لعظمته، واستسلم كل شيء لقدرته، وذَلَّ كل شيء لعزته، فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها، ولا بدَّ لها منها،

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٢) انظر: الإنسان ذلك المجهول، الكسيس كاريل، ص١٤٤.

بل هي ضرورية فيها، كان شرطها ولازمها، وهو الاعتراف بالصانع، والإقرار به أولى أن يكون ضروريًّا في النفوس»[1].

دلالة العقل:

إذا كان الوجدان يضطَّرُّنا إلى الاعتراف بالفطرة الدينية، فكذلك العقل النظري يدلُّنا دلالة ضرورية على تمكُّن الفطرة الدينية من الإنسان، فالفطرة الدينية عنصر ضروري لتكميل القوة العلمية النظرية في الإنسان، فإن غريزة التطلع - التي هي مبدأ العلم والإيمان - تدفع الإنسان إلى تفهم واقعه وتفسيره، والخروج من الواقع المحسوس المحدود، إلى ما وراء المحسوس، بحثًا عن الائتلاف وراء كل اختلاف، وتطلبًا للوحدة وراء كل كثرة، وسعيًا في تفسير عالم الشهادة بعالم الغيب.

فالعقل البشري له نزوع فطري إلى عالم الغيوب، يدفعه إلى البحث عن إجابة الأسئلة والمشكلات الغيبية، المفروضة عليه فرضًا لا يستطيع دفعه، ويستحيل إرضاء ذلك النزوع الفطري، إلا بإرضاء متطلَّبات الفطرة الدينية، وعلى رأسها الإقرار بالخالق المدبر، وهو في بحثه عن تلك الإجابات يستند إلى مبدأ فطري أولي، وهو مبدأ السببية بشقَّيْه: الفاعلة والغائية، ومن خلال هذا المبدأ تتعزز الفطرة الدينية، وتكون نقطة التقاء الوجدان والعقل.

أما مبدأ السببية فيتمحور حول الصياغة التالية: «ما من محدَث إلا وله محدِث، وما من مسبَّب إلا وله سبب»، وهو مقدمة ضرورية قطعية لإثبات وجود الله الخالق المدبر، وهذا كافٍ في إثبات قاعدة الفطرة الدينية[2]، ولقد أشرت إلى هذا المعنى في بحث المبادئ الأولية، مبدأ السببية على الأخص.

وأما مبدأ الغائية فينصُّ على «أن كل نظام مركب متناسق مستقر، لا يمكن أن يحدث عن غير قصد، وأن كل قصد لا بد أن يهدف إلى غاية، وأن هذه الغاية إذا لم تحقق إلا مطلبًا جزئيًّا إضافيًّا منقطعًا، تشوَّفت النَّفس من

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٣/١٣٦.

(٢) انظر: المصدر السابق ٣/٨٣، ٥/٢٩٤، ٨/١٥٥.

ورائها إلى غاية أخرى... حتى تنتهي إلى غاية كلية ثابتة، هي غاية الغايات»[1].

وتُسمَّى دلالة هذا المبدأ بدلالة القصد أو النظام أو العناية؛ فإحكام خلق المخلوق، دليل على أن وراء المخلوق مريدًا قاصدًا مدبرًا، ولهذا يقول ابن تيميَّة في سياق تفسيره قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾ [الأعلى: ٢ ـ ٣]: «... جميع المخلوقات خلقت لغاية مقصودة بها، فلا بد أن تهدى إلى تلك الغاية التي خلقت لها، فلا تتم مصلحتها وما أريدت له إلا بهدايتها لغاياتها، وهذا مما يبين أن الله خلق الأشياء لحكمة وغاية تصل إليها...»[2].

ومبدأ السببية العقلي ـ في نظر ابن تيميَّة ـ وما تضمَّنَه من دلائل، مثل دلالة الخلق أو الاختراع، ودلالة العناية أو الغاية، أصح من دلائل بعض المتكلِّمين كدليل الحدوث والأعراض، بل إن هذا الدليل ـ في نظره ـ باطل[3].

فالدليل العقلي مُعضِّد للدليل الوجداني في تعزيز الفطرة الدينية، بل إن مجرد الدلالة العقلية الفطرية حجة في إبطال الشرك، وهذا مقتضى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ۝١٧٢ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ۝١٧٣﴾ [الأعراف: ١٧٢، ١٧٣]، فإن تلك الآيات تقتضي «أن نفس العقل الذي به يعرف التوحيد، حجة في بطلان الشرك، لا يحتاج إلى رسول، فإنه جعل ما تقدم حجة عليهم بدون هذا»[4].

---

(١) الدين، محمد بن عبد الله دراز، ص١٠٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/ ١٣٠.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٨٧، ٥/ ٢٩٤، بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٥٠١، والنبوات، ابن تيميَّة ٢/ ٢٩٢.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٩١.

لكن الله سبحانه لا يؤاخذ بمجرد تلك الدلالة العقلية الفطرية ما لم يعززها بإرسال الرسل كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وهذا خلافًا لغلاة التحسين والتقبيح العقليين من المعتزلة، إذ رتَّبُوا العقوبة الأخروية على مخالفتهما ولو لم يبعث الله رسولًا[١].

ومع ذلك فإن الدليل العقلي الفطري شرطٌ في إقامة حجة الرسل على أقوامهم، فليس في مجرَّد رسالة الرسول إلى من بعث إليهم حجة، ما لم يكن عندهم دليل عقلي فطري على إثبات وجود الله، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «... الرسول يدعو إلى التوحيد، لكن إن لم يكن في الفطرة دليل عقلي، يعلم به إثبات الصانع، لم يكن في مجرد الرسالة حجة عليهم...»[٢]، ولذلك فإن الرسل عليهم السلام، لم يأمروا أقوامهم بطلب معرفة الخالق، وإنما جاؤوا لتذكيرهم بما فطرهم الله عليهم من الحق[٣]؛ لأن معرفة الخالق متقرِّرة عندهم سلفًا بالأدلة الفطرية.

فالوجدان والعقل يدلَّان دلالة ضرورية، على أن هناك نزوعًا فطريًّا نفسيًّا إلى التدين، وذلك بإثبات أن لهذا الكون خالقًا ومدبِّرًا، يستحق أن يحب وأن يخاف وأن يرجى وأن يرغب، **لكن هل يمكن أن تشبع تلك الحاجة الفطرية الملحة، وذلك النزوع النفسي بمطلق المألوه؟ بمعنى آخر هل هذه النزعة الفطرية الدينية، مثل الغرائز النفسية، التي تكتفي بأي شيءٍ يدفع ألمها ويحقق لذتها؛ كغريزة الجوع التي تقنع بأي طعام يدفع ألم الجوع؟**

يورد ابن تيميَّة حقيقة ذلك الإشكال، ويجيب قائلًا: «هذا ممتنع، فإن المراد إما أن يراد لنوعه أو لعينه، فالأول مثل كون العطشان يريد ماءً، والسغبان يريد طعامًا، فإرادته هنا لم تتعلق بشيء معين، فإذا حصل عين من النوع حصل مقصوده.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٨/ ٤٣٤ ـ ٤٣٦.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٩١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/ ٣٤٨.

والمراد لذاته لا يكون نوعًا؛ لأن أحد المعنيين ليس هو الآخر، فلو كان هذا مرادًا لذاته، لَلَزِم أن لا يكون الآخر مرادًا لذاته... فإذا لم يكن في المعينات ما هو مراد لذاته، لم يكن في الموجودات الخارجية ما هو مراد لذاته، فلا يكون فيها ما يجب أن يألهه أحد، فضلًا عما يجب أن يألهه كل أحد، فتبيَّن أنه لا بد من إله معين، هو المحبوب لذاته من كل حي، ومن الممتنع أن يكون هذا غير الله...

فعلم أن كل مولود ولد على محبته ومعرفته، وهو المطلوب... وهذا بخلاف ما يراد جنسه كالطعام والشراب، فإنه ليس في ذلك ما هو مراد لذاته، بل المراد دفع ألم الجوع والعطش، أو طلب لذة الأكل والشرب، وهذا حاصل بنوع الطعام والشراب، لا يتوقف على معين، بخلاف ما هو مراد ومحبوب لذاته، فإنه لا يكون إلا معينًا»[1].

فالفطرة النفسية والعقلية تبقى في اضطرابٍ وقلقٍ، حتى تتوجه إلى إله معيَّن له صفات الكمال، فلا يغني شيء عن الله، ولا تطمئن النَّفس إلا بالله، وبهذا ندرك عمق المشكلة المعرفية والنفسية، التي وقع فيها من عطَّلَ الله من صفاته وأسمائه، حتى جعله مطلقًا لا معينًا، ومشكلةُ تلك النتيجة المعرفية والعقيدة المُنْكَرة في الإله، تكمن في مجافاتها السحيقة لمتطلبات الفطرة النفسية والعقلية، التي لا تقبل إلا بالإله المعيَّن الذي يراد لذاته.

دلالة الضرورة الاجتماعية على النزعة الدينية:

ومما يدل على تجذُّر الفطرة الدينية في وجدان وعقول البشر، اتفاق الأمم والحضارات الإنسانية على ضرورة التدين، فإن بني آدم ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ اتفقوا على تحسين ومدح جنس النُّسك والعبادة والتألُّه المطلق، وهذه من نوع الطاعات العقلية التي اتفق عليها بنو آدم، فإن مثل هذا الجنس من الطاعات «متفق عليه بين الآدميين، ما منهم إلا من يمدح جنس التأله، مع

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٦٦ ـ ٤٦٧.

كون بعضه فيه ما يكون صالحًا حقًّا، وبعضه فيه ما يكون فاسدًا باطلًا»[١].

وكما أن البشر لا يمكنهم العيش بدون قانون خلقي ـ كما أشرت إليه في بيان ضرورة الفطرة الخلقية ـ فكذلك يستحيل تجرُّد الجماعات البشرية من دينٍ تَدِين به، هذا ما توجبه الضرورة الاجتماعية، والسنن الحضارية، وبهذا المنطق يبين ابن تيميَّة ضرورة الدين اجتماعيًّا، بقوله: «... الدين أمر ضروري لبني آدم، لا يمكن أن يعيشوا في الدنيا إلا بدينٍ يتضمن أمرًا ونهيًا؛ لأن الإنسان لا بد أن يجتلب إلى نفسه المنفعة ويدفع عنها المضرة، وهذا هو الأمر والنهي، وهو الدين العقلي الذي لا ينكره أحد»[٢]، ثم يواصل تقرير التدين بذاك المنطق.

وفي ذلك المعنى يقول معجم (لاروس) للقرن العشرين: «إن الغريزة الدينية: مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية، وأقربها إلى الحياة الحيوانية، وإن الاهتمام بالمعنى الإلٰهي، وبما فوق الطبيعة، هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية»[٣]، ويؤكد هذا المعنى «هنري برجسون» قائلًا: «لقد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات، ولكنه لم توجد قط جماعة بغير ديانة»[٤]، فعوائد الشعوب وتقاليدهم وآثارهم وتواريخهم وحضاراتهم دالة دلالة قاطعة ـ كما يقرره علماء الاجتماع ـ على هيمنة الفكرة الدينية في مجتمعات البشر، التي طبعت قوانينهم وعلومهم، وولَّدت حضاراتهم[٥]؛ فالظاهرة الدينية ملازمة للوجود البشري، وهي التي تميز جنس البشر عن جنس الحيوان وطبائع المادة، ويشترك في تلك الوظيفة، النظام الخلقي ـ كما أشرت إليه سابقًا ـ والنزعة الجمالية والفنية[٦].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/٦٧.
(٢) جامع المسائل، ابن تيميَّة، المجموعة الثامنة، ص١٤٣.
(٣) الدين، محمد بن عبد الله دراز، ص٨٢ ـ ٨٣.
(٤) الدين، محمد دراز، ص٨٣.
(٥) انظر: الظاهرة القرآنية، مالك بن بني، ص٧٣ ـ ٧٦.
(٦) انظر: : الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفتش، ترجمة: محمد يوسف عدس، مؤسسة بافايا للنشر، ط. الثانية، ١٩٩٧م، ص٥٢ ـ ٦٥، وغيرها.

فالنزعة الدينية الفطرية متجذِّرة في نفوس وعقول البشر، قد تنحرف، لكن لا يمكن أن تعدم وتتلاشى من وجدان وعقول بني آدم، وهذا مصداق لقول «أرنست رينان» في تاريخ الأديان، إذ يقول: «إن من الممكن أن يضمحل كل شيء نحبه، وأن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة، ولكن يستحيل أن ينمحي التدين، بل سيبقى حجة ناطقة على بطلان المذهب المادي، الذي يريد أن يحصر الفكر الإنساني في المضايق الدنيئة للحياة الأرضية»[1].

ومما يدل على تجذر النزعة الدينية في وجدان وعقول البشر ـ وإن ضلُّوا ـ ثوران القلق النفسي، الذي يدفع الإنسان إلى البحث عن معنى وجوده وحقيقة إنسانيَّته، لا سيَّما في عصرنا الذي هيمنت عليه الحضارة المادية، وبهذا الاعتبار يظهر عمق «الفلسفة العدمية»، المعبرة عن اغتراب الإنسان، واستلاب إنسانيته، والمتمرِّدة على الحضارة المادية ذات البعد الواحد، التي أقصت حقيقة الإنسان وروحه، لكنها عدمية يائسة، لا لأنها أنكرت الإله ابتداءً، بل لأنها لم تجد الطريق إليه، كما وجده «الدين»، فهي صرخة تعرب عن خيبة أمل، واحتجاج على غياب الإله والإنسان في الحضارة المادية[2].

افتقار النزعة الدينية إلى الوحي الإلهي:

ولإمكانية انحراف فطرة التدين، أصبحت الحاجة ملحة إلى الوحي الإلهي، المؤكد والمكمِّل لتلك الفطرة، والعاصم لها من الزلل والانحراف، **فالتدين وإن كان مَحْصُولًا نفسيًّا، وضرورة عقليَّة، فإنه مفتقر إلى هداية الوحي الإلهي؛ فالدين وحي إلهي خارجي، وضرورة نفسية وعقلية داخلية، فمجرد الدلالة النفسية والعقلية لا تدل على دين صحيح كامل؛ لأن الفطرة الدينية**

---

(١) الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي، ص٨٧.

(٢) انظر: الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفتش، ص١٢٩ ـ ١٣٢، وبهذا الصدد يمكن الاطلاع على تجارب الباحثين عن الحقيقة الإيمانية، ممن مزقتهم الأسئلة الوجودية، وفتكت بهم الشكوك الفلسفية، مثل الفيلسوف والأديب الروسي «تولستوي» في كتابه «اعترافي».

المرتكزة على الوجدان والعقل حتى ولو سَلِمَت من الانحراف، لا تعدو أن تكون مدخلًا إنسانيًّا للدين الحق، لكنها لا يمكن أن تستقل بإقامة الدين، فإن الوحي الإلٰهي يختص بمسائل ومعارف، ليس للفطرة فيها مجال، مثل تفصيل مسائل الاعتقاد الغيبية، وأحكام الشعائر التعبدية، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «... الرسل بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها، لا بتغيير الفطرة وتحويلها، والكمال يحصل بالفطرة المكملة بالشرعة المنزلة»[1].

وبضرورة الوحي الإلٰهي في مفهوم الدين، ندرك بطلان تصنيف «الدين الطبيعي» أو «الدين الإنساني» في مفهوم الأديان ـ كما أشرت إليه سابقًا ـ بل هذا الاتجاه مناقض لروح ومفهوم الدين[2]، فإنه مفهوم إلحادي مادي، لا علاقة له بالمفهوم الديني، القائم على تقديس الإلٰه، ورابطة الوحي بين الإلٰه والإنسان.

عقيدة التوحيد أول إقرارات الفطرة الدينية:

أثبتت الدراسات الاجتماعية، ودراسات تاريخ الأديان، قِدَم عقيدة التوحيد، فهي أقدم ديانات البشر ظهورًا على الأرض، وما الدِّيانات الوثنية والخرافية إلا أعراض طارئة، وأمراض متطفلة على عقيدة التوحيد، التي تؤمن بالخالق والإلٰه الحق، ولقد انتصر لهذه الحقيقة، التي تسمى ـ في دراسة تاريخ الأديان ـ بـ«نظرية التوحيد وأصالته» جمهور من علماء الأنثروبولوجيا وعلماء النفس، جاءت تلك النظرية في مقابل «نظرية التطور الديني»، التي ترى أن الدين بدأ في صورة الخرافة والوثنية، وأخذ يترقَّى حتى وصل إلى عقيدة التوحيد، لكنَّها نظرية باطلة نفسيًّا وتاريخيًّا وعقليًّا، وكذلك باطلة شرعيًّا[3].

فالدين بدأ في تاريخ البشرية صحيحًا قائمًا على عقيدة التوحيد؛ لأن الله

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/٣٤٨.

(٢) انظر: الفكر الإسلامي الحديث، وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، دار الفكر، ط. السابعة، ١٩٩١م، ص٣٤٥ ـ ٣٥٢.

(٣) انظر: الدين، دراز، ص١٠٧ ـ ١١٤.

تعالى طبع البشر وجبلهم على تلك العقيدة الصافية النقية، وخلق فيهم فطرة دينية تنزع إلى الإقرار بتوحيد الله، وعزَّزَ تلك النزعة بإرسال الرسل، فإن أول إقرارات الفطرة الدينية وجدانًا وعقلًا، الإقرار بوجود الله وتوحيده، ومن هنا فُسِّرت الفطرة الدينية بالإسلام بمفهومه العام، الذي يعني أصول الدين المشتركة بين جميع الرسل عليهم الصلاة والسلام، وهذا ما أكده القرآن الكريم، إذ يقول الله تعالى: «﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠].

وقد نقل «ابن عبد البر» إجماع أهل التأويل من السلف، على أن المراد بـ«فطرة الله» في تلك الآية دين الإسلام[١]، ولذلك يقول ابن تيميَّة في تفسير تلك الآية: «فأخبر أنه فطر عباده على إقامة الوجه حنيفًا، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، فهذه من الحركة الفطرية الطبيعية المستقيمة المعتدلة للقلب...»[٢].

ويؤيد تفسير الفطرة الدينية بالمفهوم العام للإسلام، ما ثبت في «صحيح مسلم» و«مسند أحمد» من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**ما من مولود يولد إلا على الفطرة**»، وفي رواية: «**إلا وهو على الملة**»، وفي رواية أخرى: «**إلا على هذه الملة حتى يُبَيِن عنه لسانه**»[٣]، وكذلك ما ثبت في الحديث القدسي «إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا»[٤].

وفي تقرير هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «الدلائل الدالة على أنه أراد:

---

(١) انظر: التمهيد، ابن عبد البر، تحقيق: مصطفى العلوي وآخرين، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ، ١٨/ ٧٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ١٤٦.

(٣) أخرجه مسلم في صححه، برقم (٢٦٥٨)، وأحمد في المسند، ١٣/ ١٨١ ـ ١٨٢.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، برقم (٢٨٦٥).

على فطرة الإسلام، كألفاظ الحديث التي في «الصحيح» مثل قوله: **«على الملة»**، و**«على هذه الملة»**، ومثل قوله في حديث عياض بن حمار: **«خلقت عبادي حنفاء كلهم»**، وفي لفظ: **«حنفاء مسلمين»...»**[1].

ويرى ابن تيميَّة أن تلك الفطرة الدينية من مقتضيات الإشهاد المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢، ١٧٣][2].

فإقرار البشر بوجود الله وربوبيته، لُبُّ ذلك الإشهاد القديم، الذي أخذه الله من بني آدم، والذي يُعَدُّ من لوازم الإنسانية، خُلقَت وجُبِلَت عليه، «فكل إنسان قد جعله الله مقرًا بربوبيته، شاهدًا على نفسه بأنه مخلوق والله خالقه، ولهذا جميع بني آدم مقرون بهذا، شاهدون به على أنفسهم، وهذا أمر ضروري لهم لا ينفك عنه مخلوق، وهو مما خُلِقُوا عليه وجُبِلُوا عليه، وجُعل علمًا ضروريًا لهم، لا يمكن أحدًا جحده»[3].

النزعة الدينية ليست نظرًا مُجرَّدًا:

الفطرة الدينية وإن اشتملت على النظر والعلم، فإنها ليست نظرًا مجردًا، بل محورها العمل، مثلها مثل الفطرة الخلقية؛ لأنها عمومًا تنبع من قوتين: وهما القوة العلمية والقوة العملية، ولأنها ـ أيضًا ـ راجعة إلى حالات النَّفس الانفعالية والفاعلة المقتضية للعمل، وإلى حالاتها العقلية المقتضية للنظر والعلم.

فالفطرة الدينية تقتضي التسليم بوجود الله وربوبيته نظرًا وعلمًا، وبإرادته وعبوديته سلوكًا وعملًا، فإن «في فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٣٧١.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٨٢ ـ ٤٩١.

(٣) المصدر نفسه ٨/ ٤٨٨.

النافع»[1]، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «الله سبحانه فطر عباده على شيئين: إقرار قلوبهم به علمًا، وعلى محبته والخضوع له عملًا وعبادة واستعانة، فهم مفطورون على العلم به والعمل له، وهو الإسلام. . .»[2].

فالإقرار بالفطرة الدينية، كما في قوله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة....**»، وقوله فيما يرويه عن ربه: «**خلقت عبادي حنفاء**»، هذا الإقرار لا يتضمن مجرد الإقرار بالصانع فقط، بل هو إقرار علمي، يتبعه عمل وجداني من عبودية الله بالحب والتعظيم والإخلاص[3].

فكل اتجاه يقصي الجانب العملي أو يضعفه، فليس بدين، بل ربما يكون اتجاهًا فلسفيًّا نظريًّا، ومن هنا ندرك الفرق بين المعرفة الدينية، والمعرفة الفلسفية، فإن المعرفة الدينية تتجاوب أصداؤها في أعماق الضمير، وتتغلغل في شغاف القلب، ثم تتحول تلك المعرفة إلى قوة فعَّالة دافعة، ويكون لها سلطان على النفس، تدفع بصاحبها إلى العمل والتضحية في سبيلها.

بينما المعرفة الفلسفية غايتها النظر، حتى في جانبها العملي، فأقصى مطالبها معرفة الحق والخير والجمال، ووظيفتها البحث عن تلك الحقائق بقدر الطاقة البشرية، مع اعترافها بقصور العقل البشري، ومن أجل ذلك وُصِفَت بأنها متسامحة ومتواضعة.

والحاصل: أن «غاية الفلسفة المعرفة، وغاية الدين الإيمان، مَطْلَبُ الفلسفة فكرة جافة، ترتسم في صورة جامدة، ومَطْلَبُ الدين روح وثَّابة، وقوة محركة»[4]، ولذلك كان أثر الدين على النظام الخلقي أبلغ من الأثر الفلسفي - كما مضت الإشارة إليه في الفطرة الخلقية - لأن الفلسفة تؤمن بقيمة الفضيلة والمعاني المجرَّدة، وأما الدين فيؤمن بذاتٍ إلٰهية، يُستَمد منها القانون الخلقي سلطانه الأدبي[5].

---

(١) المصدر السابق ٨/ ٤٥٨.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/ ٥٨٥.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ١٣٦ - ١٣٧.

(٤) الدين، محمد دراز، ص٧١.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص١٠٠.

بعض المسائل الاعتقادية المترتبة على الفطرة الدينية:

بناء على الضرورة الفطرية الدينية، قرر ابن تيميَّة جملة من المسائل الاعتقادية، منها على سبيل المثال ثلاثة مسائل:

الأولى: ضرورة معرفة الله، فإن أصل تلك المعرفة ضرورية فطرية، مركوزة ومغروزة في النَّفس البشرية، لا تفتقر إلى الاستدلال، بل هي سابقة عليه، لكنها قد تحتاج إلى الاستدلال في كشف فطريتها وضرورتها لا في إثباتها، فتكون نظرية بهذا المعنى لمن فسدت فطرته، فالاستدلال هنا ينبِّه ويستثير الفطرة المتوارية المقتضية معرفة الله، وفي مثل هذا يقول ابن تيميَّة مبينًا أصل المعرفة بالله: «الصحيح أنها فطرية لأنه قد ثبت أن النبي ﷺ قال: «**كل مولود يولد على الفطرة**»، ولكن قد يعرض للفطرة ما يفسدها فتحتاج حينئذ إلى النظر فهي في الأصل ضرورية وقد تكون نظرية... فيجب النظر لما طرأ على الفطرة من الفساد، فإن كون هذا العالم لا بد له من صانع وخالق ومدبر فهذا ضروري، فكونه لا يعرف هذا إلا بطريق النظر، فيه نظر وأيُّ نظر، بل هو معلوم عقلًا وواجب عقلًا، وقد أركزه الله تعالى في فطرة مخلوقاته متحركها وساكنها، ناطقها وصامتها، حيوانها وجمادها»[1].

فالله تعالى «معروف عند العبد بدون الاستدلال بكونه خلق، وأن المخلوق مع أنه دليل وأنه يدل على الخالق، لكن هو معروف في الفطرة قبل هذا الاستدلال، ومعرفته فطرية، مغروزة في الفطرة، ضرورية، بديهية، أولية»[2]، بل إن ضرورة الإقرار بربوبية الله واستحقاقه للعبادة أقوى - في نظر ابن تيميَّة - من كثير من العلوم الضرورية، إذ يؤكد أن ذاك الإقرار من العلوم الضرورية اللازمة للبشر «التي لم يخل منها بشر قط، بخلاف كثير من العلوم التي قد تكون ضرورية، ولكن قد يغفل عنها كثير من بني آدم، من علوم العدد والحساب وغير ذلك، فإنها إذا تُصُوِّر كانت علومًا ضرورية، لكن كثير من الناس غافل عنها.

(١) مجموعة الرسائل الكبرى، ابن تيميَّة، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢/ ٣٤١.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/ ٣٢٤.

وأما الاعتراف بالخالق فإنه علم ضروري لازم للإنسان، لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه، بل لا بد أن يكون قد عرفه وإن قدر أنه نسيه، ولهذا يسمَّى التعريف بذلك تذكيرًا فإنه تذكير بعلوم فطرية ضرورية قد ينساها العبد»[١].

وكون المعرفة بالله يمكن حصولها بالضرورة، لم ينازع فيه إلا شواذ أهل الكلام، ولكن مناط النزاع مع جمهور المتكلِّمين يتمثل في فهم الواقع، إذ زعموا أن معرفة الله نظرية بالنسبة لواقع أكثر الناس، بينما الحق أنها حاصلة لأكثر الناس فطرة وضرورة[٢].

وإنكارهم فطرية معرفة الله لا يعني عدم فطريتها في نفوسهم، ذلك ـ كما قررته في أوائل الباب ـ «أن الإنسان قد يقوم بنفسه من العلوم والإرادات وغيرها من الصفات ما لا يعلم أنه قائم بنفسه، فإن قيام الصفة بالنفس غير شعور صاحبها بأنها قامت به، فوجود الشيء في الإنسان وغيره غير علم الإنسان به»[٣].

وفي سياق بيانه تنازع النظار في طريق حصول المعرفة بالعقل أم بالشرع يبيِّن ابن تيميَّة الأصل الفلسفي، الذي أوجب لبعض النظار ـ وهم المعتزلة خاصة ـ نفي فطرية المعرفة بالله، فقد رأى أن موقفهم من فطرية المعرفة بالله فرع عن قولهم في القدر، إذ العبد عندهم مستقل بفعله، وأنه لا ثواب له إلا على فعله، فلو كانت معرفة الله ضرورية للزم أن يثاب العبد على غير فعله[٤].

وقد رتَّب النظار على نقلهم مسألة «معرفة الله» من التصنيف الضروري إلى التصنيف النظري، إيجاب النظر بل جعلوه أول واجب على المكلف، ومنهم من أوجب القصد إلى النظر، ومنهم من أوجب الشك، وبعضهم أوجب

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٨٩.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٩/ ٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ١٦/ ٣٤١.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٧/ ٤٦٠.

المعرفة، وكل هذه الواجبات ـ عندهم ـ متلازمة فالخلاف بينهم خلاف لفظي لا حقيقي[(١)].

وبهذا انتهى هؤلاء النظار إلى شناعة في المعتقد حينما أوجبوا الشك ـ تصريحًا أو تلويحًا ـ في معرفة الله، ذلك لأن الشك لازم عن وجوب النظر، وهذا معلوم الفساد من الدين والنفس والعقل بالضرورة[(٢)] ـ كما سبقت الإشارة إليه فيما مضى ـ وقد شنَّع ابن حزم عليهم بهذا السبب[(٣)].

ومع شناعة تلك النتيجة فقد وقع نظار الأشاعرة في مفارقة منهجية، وهي إيجابهم النظر أو المعرفة العقلية مع تأكيدهم بأنه لا واجب إلا بالشرع، ونفيهم التحسين والتقبيح العقلي، فهذا خلل منهجي يستوقف الباحث[(٤)]، ويزداد ذلك المنهج الكلامي شناعة، حينما يحصر أصحابه النظر في طرق معينة محددة كدليل الحدوث، وتلك دعوى فَجَّة جريئة، تحجِّر الواسع، وتحتكر المعرفة البشرية، وتنصب نفسها وصية عليها، وواقع المعرفة يؤكد على أن طرق المعارف كثيرة متنوعة، «تتنوع تارة بتنوع أصل الدليل، وتارة بزيادة مقدمات فيه يستغني عنها آخرون، فهذا يستدل بالإمكان وهذا بالحدوث، وهذا بالآيات، وهذا يستدل بحدوث الذوات، وهذا بحدوث الصفات، وهذا بحدوث المعين كالإنسان، وهذا بحدوثه وحدوث غيره»[(٥)] وهلم جرًا.

الثانية: ضرورة علو الله على خلقه، فإن الله قد فطر الخلق على العلم بأن ربهم فوقهم، وعلى قصد إرادته في علوه، فإن الناس ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ «مع اختلاف عقائدهم وأديانهم، يشيرون إلى السماء عند الدعاء لله تعالى

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٧/٣٥٣و ٤١٩، المواقف، للإيجي، تحقيق: عبد الرحمٰن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى، ١٩٩٧م، ص٣٢.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٧/٤١٩ ـ ٤٢١.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم ٣/٣٣ ـ ٣٤.

(٤) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٧/٤٢١، ٨/١٢ ـ ١٣.

(٥) المصدر نفسه ٣/٣٣٣.

والرغبة إليه، وكلما عظمت رغبتهم واشتد إلحاحهم، قوي رفعهم وإشارتهم... وهذا يفعلونه إذا دعوا الله مخلصين له الدين، عندما يكونون مضطرين إلى الله عند الرغبة والرهبة، مثل ركوب البحر وغيره، وفي تلك الحال يكونون قاصدين الله قصدًا قويًّا، بل لا يقصدون غيره ويقرنون بقصد قلوبهم وتوجهها، إشارتهم بعيونهم ووجوههم وأيديهم إلى فوق، ومعلوم أن الإشارة تتبع قصد المشير وإرادته...»(١).

ويؤكد ابن تيميَّة اتفاق الأمم المختلفة على ضرورة علو الله، ويعبرون عما يجدونه في قلوبهم من اضطرار إلى قصد العلو، برفع أيديهم أو أبصارهم إلى الله جهة العلو، وذلك الاتفاق منشؤه الفطرة الدينية العقلية(٢).

الثالثة: إثبات الكمال لله وتنزيهه عن النقائص، وهذا ثابت بالفطرة الدينية والعقلية، ولذلك يقول ابن تيميَّة عن اتصاف الله تعالى بصفات الكمال: «... هذا المعنى مستقر في فطر الناس، بل هم مفطورون عليه، فإنهم كما أنهم مفطورون على الإقرار بالخالق، فإنهم مفطورون على أنه أجل وأكبر، وأعلى وأعلم وأعظم وأكمل من كل شيء»(٣).

فالفطرة الدينية والعقلية قاضيتان بإثبات الكمال لله ونفي النقائص عنه، وقد خالف تلك الطريقة الفطرية بعض المتكلِّمين؛ كأبي المعالي والرازي، والآمدي، حيث زعموا أن ثبوت الكمال لله ونفي النقائص عنه لا يعلم إلا من طريق النقل الذي هو الإجماع عندهم، واعتمدوا في نفي النقائص عن الله طريقًا مبهمًا مبتدعًا وهو نفي التجسيم(٤).

لكن ابن تيميَّة قيَّد الكمال الثابت لله من طريق الفطرة بشرطين:

الأول: أن يكون الكمال ممكن الوجود.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/ ٥١٩ ـ ٥٢٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٤/ ٥٢١.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/ ٧٢.

(٤) المصدر نفسه ١٦/ ٧٣.

الثاني: أن يكون سليمًا عن النقص بأي وجه من الوجوه[1].

وفَصَّل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، في بحث مفرد يُسمَّى «الرسالة الأكمليَّة» من ضمن مجموع الفتاوى له، اعتمد فيها على ذلك المعنى الفطري في إثبات الكمال لله[2].

فثبوت الكمال في الفطرة والضرورة يقتضي إثبات وجود الله، والإقرار بوجود الله يستلزم الإقرار بأنه كامل، هذا هو الأساس الفطري الذي اعتمده «ديكارت» في معرفة الله تعالى والإقرار بوجوده، وهو المعنى نفسه الذي أشار إليه ابن تيميَّة بقوله عن البشر: «فإنهم كما أنهم مفطورون على الإقرار بالخالق، فإنهم مفطورون على أنه أجل وأكبر. . .»[3].

فقد بَيَّن «ديكارت» أن معرفة الله من حيث اتصافه بالكمال المطلق، معرفة ضرورية فطرية، ثم إن «الوجود لا بُدَّ أن يكون ثابتًا لله تعالى، من حيث إنه المتصف بالكمال المطلق؛ لأنه إذا كان الوجود كمالًا ـ بل لا يمكن تحقق اتصاف الله تعالى بصفات الكمال إلا من حيث هو موجود ـ فإنه يلزم بالضرورة أن يكون موجودًا»[4]، ولذلك يقول: «. . . ليس في وسعي أن أتصور إلٰهًا لا وجود له ـ أي: أتصور موجودًا ذا كمال مطلق بغير كمال مطلق ـ كما في وسعي أن أتخيل فرسًا ذا جناحين أو غير ذي جناحين»[5].

فتصور وجود الله مع تصور كماله، متلازمان تلازمًا ضروريًّا في الذهن والخارج، بخلاف تصور بعض الممكنات، التي يمكن أن تنفك فيها جهة الذهن عن جهة الواقع، وبهذا ندرك خطأ القديس «أنسلم»، حيث استدل على وجود الله بمجرد تصور فكرة الكمال المطلق، من حيث هو تصور يدرك

---

(١) المصدر السابق ١٦/ ٨٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٦/ ٦٨ ـ ١٤١.

(٣) المصدر نفسه ١٦/ ٧٢.

(٤) المعرفة في الإسلام، مصادرها ومجالاتها، القرني، ص٢١٩.

(٥) تأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥١م، ص٢٠٠.

بالعقل، لا من حيث إنه تصور فطري ضروري، فإنه استلزم من مجرَّد الصورة الذهنية بالكمال المطلق، وجود خارجيًّا واقعيًّا لله، وهذا خطأ في الاستدلال ـ كما سيأتي بيانه إن شاء الله في مبحث الواقعية الوجودية ـ لأنه ليس كل ما يتصوَّره الذهن يجب أن يكون متحققًا في الواقع، فالوجود الذهني لا يلزم منه الوجود الخارجي[1].

(١) انظر: المعرفة في الإسلام، مصادرها ومجالاتها، القرني، ص٥٢٨ ـ ٥٣٠.

الباب الثاني

الواقعية المعرفية كشفًا وفاعليةً

وفيه تمهيد وفصلان:

- الفصل الأول: الواقعية الوجودية.
- الفصل الثاني: الواقعية اللُّغوية.



تمهيــد

وصف الواقعية والواقعي منسوب إلى «الواقع»، الذي هو الوجود بأحداثه وأفعاله، ولذلك يرادف وصف «الواقعي» وصفا «الوجودي» و«الفعلي» «ويقابله الخيالي والوهمي، تقول: الرجل الواقعي؛ أي: الرجل الذي يرى الأشياء كما هي عليه في الواقع، ويتخذ إزاءها ما يناسبها من التدابير، دون التأثر بالأوهام أو الأحلام»[(١)]، ويعني باللاتنية in res in rebus؛ أي: موجود في الواقع، أو في الأشياء ذاتها، ويستخدم هذا المصطلح ليشير إلى وجود مستقل عن العقل[(٢)].

والواقعية المعرفية هي: التي تتخذ من الواقع الموجود مركَزًا لمفاهيمها، ومستنَدًا لفلسفتها، ومفسِّرًا لطبيعة المعرفة البشرية، ومحدِّدًا العلاقة بين قوى الإنسان الإدراكية وموضوعات الإدراك[(٣)].

لكن «الواقع» لم يكن مفهومًا محسومًا في الميدان الفلسفي ـ كما أشرت

---

(١) المعجم الفلسفي، صليبا ٢/ ٥٥٢.

(٢) انظر: معجم فلسفي مختصر ملحق بكتاب مدخل إلى الفلسفة، وليم جمس، ترجمة: عادل مصطفى، ص٣٦٥.

(٣) فالمراد بـ«**الواقعية**» هنا معناها اللُّغوي والمنهجي، مُجرَّدًا من العلائق الفلسفية التي شابتها، فإن هذا المصطلح ـ في نظري ـ ذو طبيعة منهجية لا فلسفية، والمصطلحات المنهجية قوالب فارغة، تتشكل بحسب المادة الفكرية التي تملؤها، ومن هنا كانت محط تنازع بين أنواع من الفلسفات والرؤى المتباينة، كلٌّ يدعيها، وبالنظر إلى أصلها اللُّغوي والمنهجي عدها المفكر الإسلامي «سيد قطب» من خصائص التصور الإسلامي، كما في كتابه: «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته».

إليه في المدخل ـ ولذلك كان محل تنازع في تفسيره بين التيارات والمدارس الفلسفية، فالواقعية الأفلاطونية ترى الواقع متحقّقًا في «المُثُل»، والواقعية الروحانية تتصور «الواقع» قائمًا في الفكر الموجود في كل قوة، والواقعية الرياضية تظن أن واقع الحقائق الرياضية متمثلًا في الواقع الخارجي لا الذهني، فعالم الرياضيات ـ في نظرها ـ يكتشف الحقائق الرياضية في الواقع ولا يبدعها ذهنيًّا، والواقعية المادية تعتقد بأن «الواقع» هو الواقع الخارجي المحسوس فقط، وبذلك تطرفوا في واقعيّتهم، بحيث قصروا المعارف على الواقع الخارجي، وجمدوا على الظواهر الحسية، وهناك واقعيات متعددة بتعدد العلوم والفنون.

ومردُّ تلك الواقعيات إلى نوعين، وهما: الواقعية المثالية العامة، التي ترد الوجود الحسي الخارجي إلى الوجود الذهني، والواقعية المادية الصرفة التي تحصر الوجود الذهني في الوجود الحسي، منكرة فاعلية العقل المعرفية ومعارفه.

من بين هاتين الواقعيّتين المتطرِّفتين تتميز واقعية ابن تيميَّة، التي وسعت مفهوم «الواقع» حتى شمل عالم الغيب وعالم الشهادة، ونجحت في الموازنة المنهجية، بين الوجود الذهني المثالي والوجود الحسي الخارجي، فكانت وسطًا بين واقعية الفلسفة المثالية، المنفكة عن الواقع الخارجي، وبين واقعية الفلسفة المادية، المُبدِّدة الفاعلية المعرفية والواقع الذهني، والحاصرة المعرفة البشرية في المادة وتجلِّياتها، فجاءت واقعيته ردًّا على زيف تلك الواقعيّات الفلسفية.

الأبعاد المعرفية لمفهوم الواقعية:

إذا كان مفهوم الفطرة كاشفًا عن جذور المعارف والقدرات والمَلَكات الموهوبة البشرية، التي عليها تتأسس المعرفة، وبها يتجلَّى هرم المعارف لدى الإنسان، فإن فاعليَّة تلك المعارف والمَلَكات والقدرات، تتضح من خلال مفهوم الواقعية، إذ لا فاعليَّة للمعارف الذاتية الفطرية ما لم تلامس الواقع، وتصطدم بمعطياته، وتعالج مشكلاته.

وكما أن الواقعيَّة المعرفية تقوم بوظيفة تفعيل المعارف الفطرية، وتخصيبها، فهي كذلك ميزان توزن بها المعارف، ومعيار ترد إليها، فإن الواقع في فكر ابن تيميَّة كثيرًا ما كان حاسمًا للمشكلات الفلسفية الفكرية الوجودية واللغوية.

لكن الواقع الوجودي الذي يدور عليه مفهوم «الواقعية» متنوع، أشار ابن تيميَّة إلى هذا التنوع قائلًا: «... لكل شيءٍ أربع وجودات: وجود عيني وعلمي، ولفظي، ورَسْمِي، وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، واللِّسان، والبَنَان، لكن الوجود العيني هو: وجود الموجودات في أنفسها، والله خالق كل شيء، وأما الذهني الجَنَاني فهو: العلم بها الذي في القلوب، والعبارة عن ذلك هو اللِّساني، وكتابة ذلك هو الرَّسْمِي البَنَاني»[1].

ولما كان الواقع الوجودي متنوِّعًا، كانت واقعية ابن تيميَّة ـ التي اعتمدها منهجيًّا ـ على نوعين، أشرت إليهما في مدخل الدراسة، **وهما**:

ـ **الأولى: واقعية حسية وجودية**، تتجلَّى في مظهرين:

الأول: الواقع المشهود «عالم الشهادة»، الذي يكون معيارًا للعلاقة بين الوجودين: الذهني أو العلمي، والخارجي أو العيني، وعلى أساسه تُحَلُّ مشكلة الكلِّيَّات، ويبنى النقد الجديد للمنطق الأرسطي.

الثاني: الواقع الغيبي «عالم الغيب»، الذي يتكشَّف معناه بناءً على الواقع المشهود، وفي محيطه تتحدَّد العلاقة بين العقل والغيب، وعلى ضوءه تُحَلُّ مشكلة الاستقراء، والاستدلال على الغيب.

ـ **الثانية: واقعية لُغَويَّة رمزيَّة**، تتناول مشكلات الوجود اللِّساني، والوجود البناني على حد تعبير ابن تيميَّة، وكما أن الواقع الحسي ضامن لاستقرار العلاقة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، ومحقِّق تماسك وانتظام طبيعة الواقع الوجودي الحسي، غيبًا وشهادة، فكذلك تَفْعَل الواقعية

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٢/١١٢، وانظر: المصدر نفسه ٦/٢٧٤، وبغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٤٤٢.

اللُّغوية، التي تضمن استقرار العلاقة بين اللفظ والمعنى، وتنشد تماسك المعاني ووضوحها وثباتها، يَتَجَلَّى ذلك في أعظم مظاهرها، ألا وهو «البحث عن مراد المُتكلِّم»، إذ هو المُحرِّك المنهجي لفلسفة ابن تيميَّة اللُّغوية، والمولِّد للمفاهيم المنهجية الضابطة للنصوص، أعظمها دلالة السِّياق، وفهم السلف، وبه تُحَلُّ مشكلتا التأويل والمجاز.

تكفَّل الفصل الأول ببيان النوع الأول، من واقعية ابن تيميَّة الوجودية - وهي الواقعية الحسية الوجودية - وشرح متعلَّقاتها، كما التزم الفصل الثاني بإيضاح النوع الثاني، وهي الواقعية اللُّغوية، وتفسير مشكلاتها.

الفصل الأول

الواقعية الوجودية

وفيه تمهيد ومبحثان:

- المبحث الأول: التصور العقلي والوجود.
- المبحث الثاني: واقع الوجود غيبًا وشهادة.



تمهيـــد

الوعي أو الشُّعور نوعان:

الأول: وعي حُضُوري، وهو شعور الإنسان بمعارفه الضرورية الأَوَّلِيَّة، كوعيه بذاته، وشعوره بلذته وألمه، شعورًا لا يمكنه دفعه عن نفسه، ولا يحتاج معه إلى واسطة، وهذا النوع من الوعي ذاتي ضروري غير مكتسب، ينبع من حضور الموضوع المدرَك للمدرِك، دون توسط شيءٍ بينهما، فتلك صورة ضرورية تحصل بغير فعل إراديٍ من الإنسان[1].

الثاني: وعي حُصُولي، وهو شعور الإنسان ووعيه بغيره، بواسطة جهازه الذهني، الذي بإمكانه أن يتصور الأشياء ويعيها، فإن وعي الذهن وتصوره للأشياء معرفة حصولية، ناتجة عن ارتباط الذات المدرِكة بالواقع العيني المدرَك، تكون فيه الصور الذهنية، وسائط مترجمة للواقع الخارجي، وجسرًا يصل المدرِك بواقعه الخارجي، فإدراكه وتعقله العالم الخارجي؛ يعني: ارتسام صورته في الذهن[2].

فالإنسان يبدأ في مساره المعرفي، من درجة الوعي الحضوري بذاته، وقوى نفسه، ومعارفه الأولية ـ كما نوَّهتُ إليه في أوائل الباب الأول ـ ثُمَّ مع انفتاحه على العالم الخارجي، يبدأ ذهنه بالتَّشَكُّل من خلال حيازته التصورات

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١٠/٥٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٠/٥٢.

عن الأشياء الخارجية، وبتشكُّل ذهنه تبدأ مرحلة الوعي الحصولي لديه.

ولا ريب أن الوعي الحضوري شرط في تحقق الوعي الحصولي، هذا ما نَبَّه إليه ابن تيميَّة قائلًا: «الشُّعور [الوعي الحضوري] أَوَّلُ درجات العلم والعقل، فمن لم يكن شاعرًا بالشيء، كيف يكون عالمًا به وعاقلًا له [الوعي الحصولي]؟»[1].

لكن ما طبيعة علاقة الإدراك التصوري بالشيء الخارجي المدرَك؟ هل وجود الشيء الخارجي في الذهن وجود مادي؟ أم هو مُجرَّد مثال وصورة؟

إن العلاقة بينهما علاقة ماهيَّة وصُوريَّة، فالشيء الخارجي يرتسم مثاله في الذهن، وتحضر ماهيَّته في العقل، فحقيقة التصور هي: حصول الأشياء في الذهن، من جهة معانيها وماهيَّاتها، لا من جهة هُويَّاتها وشخصياتها.

ولذلك يقول ابن تيميَّة: «حصول الصورة العلمية في [الصورة الذهنية] في العالم كحصول الصورة المرئية في المرآة، أو في الماء ونحو ذلك، ومعلوم أنه لم تحل في المرآة والماء نفس الشمس والوجه، ولا ما يساويهما في الحد والحقيقة، ولكن صورة تحكيها...»[2].

ومع كون ذلك المعنى بدهيًّا، فإن ابن تيميَّة أُضْطُرَّ إلى بيانه في سياق نقده حجج «الطوسي» في نفي صفة العلم عن الإلٰه، والتوصل بها إلى إثبات قيام صفة العلم بالعالم، وكذلك في سياق كشف شبهات الرازي في مسألة العلم[3].

نوعا التصور الذهني:

إن للتصور الذهني وظيفة مركزية في تحقيق الوعي الحصولي، إذ هو الرابط بين الإنسان والعالم الخارجي ـ كما أشرتُ إليه سابقًا ـ وهو من أعظم وظائف العقل المعرفية التي يتمتَّع بها، لكنه على ضربين:

---

(١) المصدر السابق ١٠/ ٦٤.

(٢) المصدر نفسه ١٠/ ٦٦.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ٦٧، والرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٣٠٢.

الأول: تصورات أولية قائمة على الحس المباشر، مثل تصوُّرِنا للبرودة؛ لأننا أدركناها باللَّمس، وتصور اللَّون؛ لأننا أدركناه بالبصر وهكذا.

الثاني: تصورات ثانوية، وهي تصورات كلية قائمة على التصورات الأولية، فإن الذهن يُولِّد من تلك التصورات الأولية، تصورات جديدة خارجة عن حدود الحس المباشر، إذ يقوم العقل فيها بتجريد الصفات الكلِّيَّة من الصفات الجزئية، وينتزع من الجزئيات معنى صوريًا، يكون قدرًا مشتركًا بينها، وتلك العلمية من أخص خصائص العقل(١).

والتصور - سواء أكان أوليًا عينيًّا أم ثانويًّا كليًّا - متوقف على الحس ومرتبط به، فإذا كان التصور الأَوَّلي متوقفًا على الحس المباشر، فإن التصور الثانوي الكلي لا يمكنه مجاوزة المحسوس على وجه العموم، فالعقل لا يستطيع تصور ما لم يحسه بوجه من الوجوه، ولذلك فإنه لا يمكنه تصور المعدوم إلا من خلال تصور المحسوس(٢).

لكنه مع ذلك يمكنه - عبر قوته المخيِّلة - تجاوز الحس المباشر والواقع المحسوس، بإبداعه صورًا مركبة من المحسوسات، لا وجود لها في الواقع المحسوس الخارجي؛ كتصوره جبلًا من ذهب، وبحرًا من زئبق، لكن تلك الصور الإبداعية الخيالية تتبع الحس(٣).

وفي هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «. . . نفس الإنسان التي هي الشاعرة العالمة المدركة بقواها وآلاتها، لم تجد العدم ولم تفقهه ولم تصادفه، ولم تُحِسه بشيء من حواسها الباطنة ولا الظاهرة، ولا شعرت إلا بموجود، لكن لما شعرت بموجود، أخذ العقل والخيال يقدر في النَّفس أمورًا تابعة لتلك الأمور الموجودة، إما أمور مركبة، وإما مشابهة لها، فإنه أدرك الياقوت وأدرك الجبل، ثم ركَّب في خياله جبل ياقوت. . .»(٤).

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، اب تيمية، ص٣٦٢، ٤١٣.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ١٢٧.

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٣٦٤، ٤/ ٦٠٦.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ١٢٨، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٢٧٤.

تأسيس علاقة التصور الذهني بالوجود الخارجي:

إبداع العقل صورًا لا وجود لها في الخارج، يدلنا على الحقيقة الفطرية التالية «وهي أن الوجود الذهني أوسع من الوجود الخارجي»، وفي تقرير تلك الحقيقة الفطرية يقول ابن تيميَّة: «إن تصور الذهنية أوسع من الحقائق الخارجية، فإنها تشمل الموجود والمعدوم والممتنع والمقدرات»[1].

لكن لما كان الخيال الذهني الإبداعي مرتبطًا بالحس من جهة، ومنفكًّا عن الواقع الخارجي من جهة أخرى، وقعت بعض المناهج الفلسفية في مشكلة الخلط بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، فاشتبه عليها الوجودان، ولم تستطع التمييز بينهما منهجيًّا، بل اتخذت من ذلك الغلط التصوري أُسًّا لبنائها الفلسفي والمنهجي.

وقد كشف ابن تيميَّة ذلك الأساس المغلوط، ضاربًا المثال عليه بطوباوية الفلسفة الصوفية، إذ يقول بعد ذكره بعض أنواع الصور العقلية الإبداعية: «. . . تلك الأمور مُثُلٌ خيالية، ليست حقائق موجودة في أنفسها، وقد يشتبه على بعض الناس ما يتخيله فيه، فيظنه موجودًا في الخارج، وطائفة من فلاسفة الصوفية؛ كابن عربي، يُسمِّي هذا أرض الحقيقة، ويذكر فيه من العوالم وأنواعها وأقدارها ما يطول وصفه، وذلك أن الخيال لا حدَّ له، بل تخيلات النفوس لما ليس له وجود في الخارج أعظم من أن تحصر، فهؤلاء الضالون قالوا: هذا أرض الحقيقة، وهو عالم الخيال»[2].

وكما أن علاقة الصورة الخيالية بالحس، علاقة اتفاق واختلاف، فكذلك علاقة الصورة العلمية الكُلِّيَّة بالحقيقة الخارجية، فإنها علاقة ائتلاف واختلاف، فهي توافق الواقع الخارجي وتطابقه، وعندئذٍ تكون علمًا، ولكنها تخالفه في عدم مساويتها للحقيقة الخارجية من كل وجه، إذ الصورة العلمية الكلِّيَّة غير الحقيقة الخارجية.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ١٦٣.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ١٠٨.

وقد بَيَّن ابن تيميَّة تلك العلاقة الجدلية، مؤكِّدًا أنها سبب آخر في الضلال المنهجي، الذي وقعت فيه بعض المناهج، وفي ذلك يقول: «... لهذا تغلط الأذهان هنا كثيرًا؛ لأن بين ما في الأذهان وما في الأعيان مناسبة ومطابقة، وهو من وجه مطابقة العلم للمعلوم، ومخالفة من وجه، وهو أن ما في النَّفس من العلم ليس مساويًا للحقيقة الخارجية، فلأجل ما بينهما من الائتلاف والاختلاف كثر بين الناس الائتلاف والاختلاف، ومن فهم ما يجتمعان فيه ويفترقان زاحت عنه الشبهات في هذه المحارات»[١].

فالعقل ـ من خلال قُوَّتِه المخيِّلة ـ يمكنه أن يركِّب ويُحلِّل الواقع الخارجي، بل ويبدع صورًا لا حصر لها، لكن كل ذلك يحدث في الوجود الذهني، ويمكن لبعض تلك الصور الخيالية الإبداعية، أن تتحقق واقعًا مجسدًا محسوسًا في الخارج، لكن عن طريق وسائل وأدوات التجربة المحسوسة.

فانتقال الصورة الذهنية الخيالية إلى الوجود الخارجي، مشروط بتحقيقه في الواقع الخارجي، تلك هي روح واقعية ابن تيميَّة النقدية، التي جاءت رَدًّا على الواقعيات المثالية، التي تسوِّغ نقل الصورة الذهنية الخيالية إلى الواقع الخارجي، بدون ضوابط ولا شروط، بل بمجرَّد تحقق الصورة الذهنية في الوجود الذهني.

لقد جاءت واقعية ابن تيميَّة النقدية «لِتُخَلِّص الواقع مما ليس منه، وتحاول إعادة صياغته بشقيه الحسي والخيالي، دون شَطَطٍ أو تقصير، وتعبئته بمضامين يجدر الالتفات إليها»[٢].

تكفل المبحث الأول من هذا الفصل، ببيان روح ابن تيميَّة الواقعية، من خلال تحديد العلاقة بين التصور العقلي والوجود الخارجي، وكشف الأُغلوطات الاعتقادية والتصورية والمنهجية والمنطقية، المترتبة على الفهم

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٣/٤٩٣ ـ ٤٩٤.

(٢) واقعية ابن تيميَّة، مسألة المعرفة والمنهج، أنور الزعبي، ص٣٤ ـ ٣٥.

الخاطئ لتلك العلاقة، وأما المبحث الثاني فسيكشف لنا طبيعة ذلك الواقع الخارجي، الذي اتخذه ابن تيميَّة ضابطًا للعلاقة بين الوجودين الذهني والمادي ومسوِّغًا لنقل الصورة الذهنية إلى واقعه الخارجي.

المبحث الأول

التصور العقلي والوجود

وفيـه:

- أولًا: علاقة التصور العقلي بالوجود.
- ثانيًا: مشكلة الكلِّيَّات.
- ثالثًا: أساس نقد المنطق.



أولًا: عَلَاقَةُ التَّصَوُّرِ العَقْلِي بِالوُجُودِ

تحرير العلاقة بين الوجود الذهني العقلي من جهة، وبين الوجود الخارجي المادي من جهة أخرى، فكرة مركزية في مفهوم الواقعية المعرفية عند ابن تيميَّة، كان لها أوضح الأثر في بناء المنهج النقدي لديه، فقد اعتمد عليها في نقد أنواع من المناهج المعرفية، وعَدَدٍ من المقالات الفلسفية والمنطقية، سيأتي التمثيل ببعضها ـ إن شاء الله تعالى ـ في تضاعيف هذا المبحث.

مبدأ استقلال وجود الحقائق الخارجية عن الإدراك:

ينطلق ابن تيميَّة في تأسيسه للعلاقة بين التصور العقلي والوجود الخارجي، من مبدأ استقلالية واستغناء الحقائق الخارجية عن تصوراتنا وإدراكاتنا الذاتية، وافتقار إدراكاتنا التصورية إلى الواقع الخارجي، بحيث تكون تابعة له، لا العكس، ففي معرض إبطاله تفريق المناطقة بين الصفات الذاتية واللازمة، يَصِيغُ مبدأه قائلًا: «معلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها»[1].

فوجود الواقع والحقائق الخارجية وجود موضوعي خارجي، لا وجود ذهني صوري، ولا يتوقف على إدراكاتنا وتصوراتنا الذاتية، فمن خلال ذاك

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١١٣.

المبدأ الواقعي يمكن ضبط العلاقة بين الإدراك التصوري ووجود الأشياء، وتلك علاقة طبيعية واقعية، فوجود الأشياء والحقائق شرط في إدراكنا لها؛ لأن «تصوراتنا تابعة لها»، فلا يكون الشيء مدركًا إلا وهو موجود، لكنه لا يفتقر في وجوده الموضوعي الخارجي إلى الإدراك، فهو موجود أدركناه أم لم ندركه؛ لأن الأشياء الخارجية «لا تكون تابعة لتصوراتنا».

بمنطق ذلك المبدأ، يمكن نقض تصورات الشكاك والمثاليين العلاقة بين الإدراك ووجود الأشياء؛ فالفيلسوف «باركلي» ـ على سبيل المثال ـ قرَّرَ أن كل الصفات للأشياء في العالم راجعة إلى الذات، وليس منها شيء موضوع، واشترط لوجود الأشياء الخارجية أن تكون مدركة، فالوجود في نظره هو: الإدراك، «وما لا يدرك لا يوجد»[1].

وبناء على ربط وجود الأشياء بإدراكها شكَّك الشكَّاك في وجود العالم الخارجي، وتساءلوا: كيف يكون للعالم الخارجي وجود موضوعي مستقل عن الإدراك؟ بل أصبحت تلك المشكلة ـ التي توصف في الأدبيات الفلسفية بـ«مشكلة وجود العالم الخارجي» ـ من أعقد المشكلات الفلسفية التي تواجه التيار المثالي والشكِّي؛ لأنهما لم يميِّزا تمييزًا واضحًا بين الإدراك الذاتي والعالم الخارجي، كما ينصُّ عليه صراحة المبدأ الذي تبنَّاه ابن تيميَّة، ولذلك فإن الفطرة المعرفية لم تضع وجود العالم الخارجي موضع التساؤل؛ لأنه مستقل استقلالًا يمكن إدراكه إدراكًا ضروريًّا بالحواس، لا يحتاج معه إلى براهين وأدلة، فهي قضية فطرية ضرورية محسوسة، لا تمثل مشكلة معرفية[2].

وقريبًا من رؤية الشُّكَّاك للعالم الخارجي الرؤية الصوفية، التي ترى أن هناك تلازمًا بين إدراكهم ووجود المعيَّنات في الخارج، فإنهم ظنوا أن عدم شهودهم بحواسهم الأشياء الخارجية وفناءهم عنها، يستوجب للأشياء أن تكون فانية في أنفسها.

---

(١) انظر: باركلي، يحيى هويدي، دار المعارف، مصر، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، ص١٤٢.

(٢) انظر: الوضعية المنطقية، في فكر زكي نجيب محمود، دراسة نقدية في ضوء الإسلام، عبد الله الدعجاني، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط. الأولى، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م، ص٣٩٨ ـ ٤١٥.

لكن لا تلازم بين إدراك الشيء ووجوده في الخارج، أو بين عدم إدراكه وعدم وجوده في الخارج، ولذلك يقول ابن تيميَّة مناقشًا المتصوفة في رؤيتهم الوجودية تلك: «هَبْ أنكم غبتم عن هذا ولم تشهدوه، فالغيبية عن شهود الشيء لا يوجب عدمه في نفسه، فإذا لم يشهد العبد الشيء أو لم يرده أو لم يعلمه أو لم يخطر بقلبه، أو فني عن شهوده، أو اُصْطُلِم أو غاب، لم يلزم من ذلك أن يكون الشيء صار في نفسه معدومًا فانيًا لا حقيقة له، بل الفرق ثابت بين أن يعدم الشيء في نفسه ويفنى ويتلاشى، وبين أن يعدم شهود الإنسان له وذكره ومعرفته»[1].

وبهذا المنطق الواقعي أعاد ابن تيميَّة ترتيب العلاقة بين الخالق والمخلوق إلى وضعها الصحيح، كما راجع العلاقة بين بعض موجودات العالم الخارجي وبين الإدراك الذاتي، وذلك في سياق نقده الغزالي و«ابن رشد»، حينما جعلا علاقة وجود «الألوان» بـ«النور»، وعلاقتها بإدراكنا، وعلاقة المخلوق بخالقه، من باب واحد، وهي: علاقة الشرط بمشروطه، وبناء على ذلك فلا وجود للألوان بدون النور، وبدون إدراكنا لها، كما لا وجود للخالق بدون مخلوقه.

لكن ابن تيمية يؤكِّد استغناء وجود الألوان عن وجود النور وعن إدراكنا لها، وإن كان «النور» شرطًا في إدراكنا لها، لا في إثبات وجودها، كما يقرر استغناء الخالق عن المخلوق، فليست العلاقة بينهما علاقة شرط بمشروطه، بل العلاقة بينهما أقرب ما تكون إلى علاقة العِلَّة بمعلولها.

وفي ذلك يقول: «. . . ما ذكره هذا الرجل [يعني: ابن رشد] موافقًا فيه لصاحب «المشكاة» [يعني: الغزالي] أن النور سبَبُ وجود الألوان، وسبب إدراكنا لها، كما أن الله سبب وجود الموجودات، وسبب معرفتنا بها، ليس بمستقيم فإن الألوان موجودة في نفسها، سواء أدركناها أو لم ندركها، وهي في نفسها مستغنية عن النور، ولكن النور شرط في إدراكنا لها، لا في

---

(١) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٤/ ٣١١.

وجودها، وليس المخلوق مع الخالق كذلك، بل الخالق هو المبدع لأعيان الموجودات، وليس هو معها كالشرط مع المشروط... وكالصورة مع المادة... ونحو ذلك من التَّمَثُّلَات التي يقتضي أنه مفتقر إليها وهي مفتقرة إليه...»[١].

وكما أن وجود الأشياء لا تتوقف على إدراكنا لها، فكذلك إثبات الشريعة والوحي والنقل ـ باعتبارها أشياء خارجية ـ حقائق واقعية لا تتوقف على علمنا بها وتعقلنا لها، «فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره، هو ثابت سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره...»[٢]، وبهذا المعنى لا يمكن أن يكون العقل أصلًا للنقل، لكن قد يكون أصلًا له باعتبار علمنا بصحته، كما سيأتي بيانه لاحقًا إن شاء الله.

فإثبات الحقائق الخارجية، ليست متوقفة على إدراكنا لها تصورًا وعلمًا، كما أن إعراض القلب عن العلم، واللِّسان عن النطق «لا يقتضي قلب الحقائق ولا عدم الموجودات»[٣]، و«عدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها»[٤]؛ لأن الحقائق الخارجية مستقلة في ثبوتها في الخارج، لا تتأثر سلبًا أو إيجابًا بما يدور في أذهاننا، من تصور لها وعلم بها، أو من عدمها.

ومن لم يراع تلك العلاقة الواقعية بين ذواتنا والحقائق الخارجية، يقع في بعض الأغاليط الاستدلالية، منها الجزم بنفي الشيء بمجرد عدم العلم به، ولهذه الأُغلوطة الاستدلالية أمثلة، نجدها عند بعض الفلاسفة، والمتكلِّمين، والمناطقة، سبق بيانها في سياق شرح فطرة العقل الاستدلالية[٥].

بتلك الرؤية الواقعية، التي تجعل التصورات الإدراكية تابعة للحقائق

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٢) المصدر نفسه ١/ ٨٧.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٤٨.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ٨٧.

(٥) انظر على سبيل المثال: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/ ٤٦٩ ـ ٤٧٠، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٤٠.

الخارجية، ناقش ابن تيميَّة التصور السفسطائي المتمثل في المبدأ القائل: «إن الحقائق تتبع العقائد»، الذي يؤكد افتقار الحقائق الخارجية إلى التصورات والاعتقادات الذاتية، كما يؤكِّد فاعلية العقائد في تشكيل الحقائق الخارجية، لقد نقضه ابن تيميَّة بتلك الرؤية الواقعية، وعالج آثاره العبثية في علم أصول الفقه، سبق بيان ذلك كله في شرح رؤية ابن تيميَّة للنسبيَّة المعرفية[1].

علاقة الوجود الذهني بالوجود الخارجي:

التمييز بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، من لوازم مبدأ استقلال واستغناء الحقائق الخارجية عن ذواتنا، فإنه يلزم من إثبات استقلال واستغناء الوجود الخارجي عن تصوراتنا الذاتية، تميُّز الوجود الذهني عن الوجود الخارجي، فالوجود الذهني وإن كان منفعلًا بالوجود الخارجي، فإنه فاعل، له الحرية في تركيب صور لا وجود لها في الوجود الخارجي، وربما يستحيل ـ تجريبيًّا ـ أن تتحقق فيه؛ كالصورة الوجودية لجبل من ذهب أو بحر من زئبق، فإطار الوجود الذهني واسع جدًّا، وهو غير مشروط بالواقع الخارجي، ومن لم يفهم تلك الطبيعة المرنة للوجود الذهني اعتقد غلطًا أن المعرفة العقلية عمومًا مجرَّد انعكاس للواقع الموضوعي الخارجي، وهذا مبدأ تيار الفلسفة الحسية والمادية، بينما الوجود الذهني ومنه المعرفة العقلية، له منطقه الخاص به؛ كأحكام العقل الضرورية والكلِّيَّة، كما قد فصَّلناه في طبيعة العقل ومبادئه سابقًا.

لكن حرية الوجود الذهني مقيدة بالمحسوس، مادة الوجود الخارجي ـ كما أوضحت ذلك كله في التمهيد ـ وهذا إنما يدل على أن تميُّز الوجودين بعضهما من بعض، واستغناء الوجود الخارجي عن الوجود الذهني، لا يعني انقطاع الصلة بينهما، أو دوران الوجود الذهني في فلكه الخاص، بمَعْزِلٍ عن الوجود الخارجي، بل يظل الوجود الخارجي معيارًا للتصورات العلمية

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/١٤٣ ـ ١٤٨.

الوجودية الذهنية، وهذا بعينه ما أشار إليه المبدأ، إذ نصَّ على تبعية الوجود الذهني للوجود الخارجي.

ولذلك كان الوجود الخارجي مُنْشِئًا للتصورات العلمية، فإن الطريقة العلمية لإفهام المتعلِّم المعاني التي لم يتصوَّرْها، تتمركز ـ كما يراها ابن تيميَّة ـ حول طريقتين، أولاهما: التعيين، من خلال الإحساس بالشيء مشاهدة أو ذوقًا، وثانيهما: طريقة التوصيف التي تقوم مقام التعيين، من خلال التمثيل بالنظير، وكلاهما يدور حول الوجود الخارجي الذي يساعد المتعلِّم على تصور المعاني[1].

وإذا كان الوجود الخارجي منشئًا للتصورات العلمية فهو أيضًا ضابط لها، فكل تصور علمي لا بُدَّ أن يكون له حكم من الواقع الخارجي، إما سلبًا، وإما إثباتًا، إما وجودًا، وإما عدمًا، بتلك الرؤية المعرفية نقد ابن تيميَّة تعريف المناطقة للتصور، أحد أساسي العلم الحادث عندهم، فإن العلم الحادث ـ في نظرهم ـ إما تصور وإما تصديق، فإن كان إدراكًا ساذجًا خاليًا من جميع القيود: الثبوتية والسلبية فهو التصور، وإن اشتمل على حكم فهو التصديق[2].

لكن التصور العاري من كل القيود الواقعية الثبوتية والسلبية ـ في نظر ابن تيميَّة ـ ليس من جنس العلم، بل من جنس الوسوسة[3]، ذلك لأن العلم يدور حول الإثبات والنفي، فالتصور العلمي مقيَّد بإثباته أو نفيه، بإمكانه أو بامتناعه في الخارج، فإذا تصور الإنسان «بحر زئبق وجبل ياقوت، فإن لم يتصوَّرْ مع هذا، عَدَمَه في الخارج ولا امتناعه ولا شيء من الأشياء، كان هذا خيالًا من الخيالات ووسواسًا من الوساوس، ليس هذا من العلم في شيء، فإن تَصَوَّرَ مع ذلك عدمه في الخارج، كان قد تصور تصورًا مقيَّدًا بالعدم، لم يكن تصوره خاليًا من جميع القيود»[4].

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٩٧ ـ ٩٨.

(٢) انظر على سبيل المثال: شرح الوريقات في المنطق، ابن النفيس، ص٦.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٧٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٠٢ ـ ٤٠٣.

وقصارى القول: أن العلاقة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، علاقة جدلية «اختلاف وائتلاف» ـ كما أشرت إليه في التمهيد ـ أما من جهة الاختلاف: فإن الوجود الذهني صوري واسع، غير محدود بالواقع الخارجي، والوجود الخارجي مادي أضيق من الوجود الذهني؛ لأنه مرتبط بشروط مادية موضوعية، وأما من جهة الائتلاف: فإن الوجود الذهني إذا أريد له أن يكون علمًا، فلا بد له من الانسجام مع أحكام الوجود الخارجي.

جاءت واقعية ابن تيميَّة النقدية، التي وازنت بين الوجودين الذهني والخارجي، رَدًّا على الواقعيات المثالية، التي وقعت في الخلط بينهما ـ كما سبقت الإشارة إليه في التمهيد ـ، وسيأتي التمثيل له في تضاعيف هذا المبحث ـ إن شاء الله ـ فقد جعلت للموجودات الذهنية، التي هي من صنع العقل وجودًا خارجيًّا، وفي حقيقة أمرها إنما هي عناوين ذهنية اعتبارية لا موطن لها إلا الذهن، فاختلط «على القوم ما يكون في الذهن والخيال، بما يكون في الوجود والخارج، فظنوا ما يتخيَّلونه في أنفسهم من هذه الحقائق؛ كالموجود المطلق موجودًا في الخارج. . .»[1].

وباختلال تلك الموازنة الوجودية بين الوجودين، نشأت ضلالات فكرية وفلسفية ومنهجية، ومن خلال ضبط الموازنة بين الوجوين، بإثبات التمايز بينهما، واستغناء الوجود الخارجي عن الوجود الذهني، حرَّرَ ابن تيميَّة جملة من القضايا المنهجية والفلسفية، وحقَّقَها ونقدها، وهي قضايا كثيرة إذا أردت تتبعها واستقراءها، ولكن حَسْبي التمثيل عليها ببعض القضايا المتنوعة، ذات القدرة على إظهار وجه «الواقعية الوجودية» لدى ابن تيميَّة.

الإمكان الذهني والإمكان الخارجي:

إذا ثبت التمايز بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، فإنه لا تلازم حينئذٍ بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، فما يُبْدِعُه العقل من الصور

---

(١) بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٤٣٥.

مما لا وجود له في الخارج، ممكن في منطق الذهن، لكنه لا يلزم من إمكانها في الذهن أن تكون ممكنة في الواقع الخارجي؛ لأنه مقيد بشروط وظروف موضوعية، وفي تقرير ذلك يقول ابن تيميَّة: «ليس كل ما فرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج، وليس كل ما حكم به الإنسان على ما يقدِّره ويفرضه في ذهنه، يكون حكمًا صحيحًا على ما يوجد في الخارج، ولا كل ما أمكن تصوُّرُ الذهن له يكون وجوده في الخارج»[1].

لكن بعض النُّظَّار والمتفلسفة لازموا بين الإمكانين، بناء على تداخل الوجودين في رؤيتهم المعرفية، فقد أثبتوا الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني، ولذلك يقولون: «هذا يمكن؛ لأنه لو قُدِّر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال»[2]، والتحقيق أن بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي فرقًا بيِّنًا، فغاية ما يدل عليه الإمكان الذهني عدم امتناع تصور الشيء ذهنيًّا، لا إمكان وقوعه في الخارج، بينما يدل الإمكان الخارجي على إمكان وقوع الشيء في الخارج.

ويؤكِّد ابن تيميَّة ذلك الفرق قائلًا: «الفرق بينهما أن الإمكان الذهني معناه: عدم العلم بالامتناع، فليس في ذهنه ما يمنع ذلك، والإمكان الخارجي معناه: العلم بالإمكان في الخارج، والإنسان يقدِّر في نفسه أشياء كثيرة يجوِّزها ولا يعلم أنها ممتنعة، ومع هذا فهي ممتنعة في الخارج لأمور أخرى»[3].

فتصور ما لا يُعْلَم امتناعه، لا يعني إمكانه أو تحقق وجوده في الخارج «وفرق بين العلم بالإمكان، وعدم العلم بالامتناع، وكثير من الناس يشتبه عليه هذا بهذا، فإذا تصور ما لا يعلم امتناعه، أو سئل عنه، قال: هذا ممكن، وهذا غير ممتنع، وهذا لو فرض وجوده لم يكن من فرضه محال»[4].

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٦٣، وانظر: النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٥٤٦.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٣٠.

(٣) المصدر السابق ٣/ ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

(٤) المصدر نفسه ٣/ ٢٧، انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٦٧.

إن منطق الإمكان الخارجي، يختلف عن منطق الإمكان الذهني، فهما لا يلتقيان في طرق التحقق منهما، فإذا كان يكفي للتحقق من الإمكان الذهني إمكانية تصور الشيء، فإن هذا ليس كافيًا في تحقق الإمكان الخارجي، بل إن طرق التحقق من الإمكان الخارجي ثلاثة، الأول: التحقق من وجود الشيء نفسه في الواقع الخارجي، والثاني: التحقق من وجود نظيره، والثالث: التحقق من وجود ما هو أبعد عن الوجود منه، وكل تلك الطرق راجعة إلى الحس بصورةٍ مباشرة أو غير مباشرة؛ لأن الحس هو المصحِّح لافتراضات العقل، والمسوِّغ لانتقال الصورة الذهنية إلى الواقع الخارجي.

وفي تقرير تلك الطرق يقول ابن تيميَّة: «الإنسان يعلم الإمكان الخارجي تارة بعلمه بوجود الشيء، وتارة بعلمه بوجود نظيره، وتارة بعلمه بوجود ما الشيء أولى بالوجود منه، فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولى بالإمكان منه...»(1).

ومنهج التحقق من الإمكان الخارجي بتلك الطرق، هو طريقة القرآن الكريم في بيان إمكان المعاد ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ فقد استدلت النصوص القرآنية على الإمكان الخارجي للبعث، بإثبات تحققه بالفعل في هذه الحياة الدنيا، فأخبر سبحانه عمن أماتهم ثم أحياهم، كما في قوله تعالى: ﴿خَرَجُواْ مِن دِيَـٰرِهِمۡ وَهُمۡ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحۡيَـٰهُمۡۚ﴾ [البقرة: ٢٤٣]، كما ورد الاستدلال في القرآن على المعاد بإثبات وجود نظيره؛ كإيجاد الحياة في النبات، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَـٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقۡنَـٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحۡيَيۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ٩﴾ [فاطر: ٩].

واستيفاءً للدَّلالات العقلية على إمكان البعث، جاء القرآن بالطريق الثالث وهو: الاستدلال بإثبات وجود ما يكون البعث أولى منه بالوجود، اعتمادًا على دلالة قياس الأولى، كما في قوله: ﴿وَيَقُولُ ٱلۡإِنسَـٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوۡفَ أُخۡرَجُ حَيًّا ٦٦

(1) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٣١ ـ ٣٢.

﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴿٦٧﴾﴾ [مريم: ٦٦، ٦٧][1].

والحاصل: أن هناك فارقًا منهجيًّا بين منطق الإمكان الذهني ومنطق المكان الخارجي، وقد يمارس الباحث الذي لا يفرق بينهما نوعًا من الخداع المنهجي والاستدلالي، يتمثل في إثارته النقاش والبحث في ماهية الشيء قبل البحث في إثبات وجوده، وإنما البحث في ماهية الشيء فرع عن إثبات وجوده، فمن أراد إثبات وجود الشيء في الخارج، لا بُدَّ له من أن ينقل البحث من مستوى الماهية إلى مستوى الهُوية والوجود الخارجي.

وقد وقع في مثل هذا التضليل الاستدلالي، بعض مُنظِّري «الشِّيعة الإثنا عشرية»، في معرض استدلالهم على وجود المهدي المنتظر[2]، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «إذا كان المسؤول عنه مما لا وجود له، طولب بتمييزه وتعريفه، حتى يتبيِّن له أنه لا وجود له، وأنك تدعي ثبوت ما ليس بثابت، كما يقال لمن يَدَّعي أن هنا جبلًا من ياقوت أو بحرًا من زئبق: أين هو؟ وكيف هو؟ وكما يقال لمن يدَّعي وجود المنتظر المعصوم الداخل إلى سرداب سامُرَّا: بماذا يعرف؟ وكم كان عمره حين دخل؟ وماذا الذي يمنعه من الظهور؟ ونحو ذلك من المسائل التي يُبَيَّن بها عدم المسؤول عنه، أو عدم ما أثبته المسؤول له»[3].

لقد وقع بعض النُّظَّار في كثير من الأغاليط الاستدلالية والتصورية، بسبب افتقادهم الموازنة بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، من تلك الأغاليط التزام الأشاعرة بـ«مبدأ التجويز»، وهو: اعتقادهم بأن كل مقدور جائز الوجود والعدم في إرادة الله، فكل شيء في العالم ممكن، وليس هناك

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٦٤ ـ ٣٦٦، والدرء، ابن تيميَّة ١/ ٣١ ـ ٣٢، وغيرهما.

(٢) وقد مارس ذلك التضليل الاستدلالي، «محمد باقر الصدر» في سياق إثباته وجود المهدي، فإنه أراد أن يتوصل إلى إثباته في الخارج بإثبات إمكانه ذهنيًّا، وذلك في البحث في ماهيته التي لا حقيقة لها في الخارج، انظر: بحث حول المهدي، مطبوع وملحق بمقدمة كتاب: تاريخ الغيبة الصغرى، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ٢٧٣، وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٩٢.

ضرورة، وإرادة الله مطلقة غير مقيدة بالحكمة[1].

فكل ما أمكن تصوره ذهنيًّا يمكن أن يريده الله ويوقعه في الخارج، فيمكن في الواقع الخارجي أن تكون الجبال ياقوتًا، والبحار دمًا، ويجوز وقوع المسبب دون سببه، وأن يسوِّي الله بين الصادق والكاذب في باب النبوات، وأن يأمر الله بالكفر والفسوق والعصيان، وينهى عن الإيمان والتوحيد ويعذب المؤمنين، وينعم الكافر، وأن يكلف الله ما لا يطيقه الإنسان كحمل جبل، بل غلا بعضهم في تجويز أن يكلف الله ما كان محالًا؛ كالجمع بين الضدين[2].

قادهم اشتباههم بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، إلى نفي حكمة الله في أفعاله، ورتَّبُوا عليه مقالات اعتقادية كثيرة ومتنوعة، فكان أصلًا ـ كما قاله ابن تيميَّة ـ «دخل في جميع أبواب الدين وأصوله وفروعه، في خَلْق الرب لما يخلقه ورزقه وإعطائه ومنعه، وسائر ما يفعله تبارك وتعالى، ودخل في أمره ونهيه وجميع ما يأمر به وينهى عنه، ودخل في المعاد، فعندهم يجوز أن يعذب الله جميع أهل العدل والصلاح والدين والأنبياء والمرسلين بالعذاب الأبدي، وأن ينعم جميع أهل الكذب والظلم والفواحش بالنعيم الأبدي... ويجوز عندهم أن يعذب من لا له ذنب أصلًا بالعذاب الأبدي...»[3].

فمبدأ التجويز ـ عند الأشاعرة ـ شامل للسُّنن الكونية والسنن الشرعية، لكن «ليس كل ما علم إمكانه جُوِّز وقوعه»[4]، **فتجويز الذهن وقوع شيءٍ ليس دليلًا على إمكان وقوعه في الخارج، بل ربما يكون الشيء واجب الوقوع في الخارج ولربما يكون ممتنعًا، مع تجويز وقوعه في الذهن، فتعذيب الله الأنبياء ومن لا ذنب له، وأمره بالشرك، ونهيه عن التوحيد، وانقلاب البحر زئبقًا والجبال ياقوتًا، كلها ممتنعة الوقوع في الخارج، بسبب حكمة الله وعدله، وإن كان الذهن قد يفرض مثل تلك الوقائع.**

---

(١) انظر: شرح المواقف، الجرجاني ٢/ ٣٣١ ـ ٣٣٣، والإرشاد، الجويني، ص٢٢٦ ـ ٢٣٤

(٢) انظر على سبيل المثال: اللُّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، ص٣ ـ ١٠٠.

(٣) النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٤٦٧ ـ ٤٦٨، وانظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٣٤٢ ـ ٣٤٤.

(٤) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٥٤٦.

ووقوع ما قدَّره الله تعالى ليس ممكنًا، **بل واجب الوقوع في الخارج جزمًا، وإن كان الذهن يُجَوِّز وقوعه وعدمه**، وقد أوجب ابن تيميَّة وقوع مقادير الله من جهات عشر: من جهة علم الله ﷻ، فما علمه الله أنه سيكون فلا بد أن يكون، وما علمه أنه لا يكون فلا يكون، ومن جهة إرادته، فما شاءه الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ومن جهة حكمته، ومن جهة كلامه من خلال خبره به، ومن خلال ما أوجبه على نفسه، ومن جهة كتابته إياه في اللَّوح المحفوظ، ومن جهة رحمته، ومن جهة عدله، «فهذه عشرة أوجه، تقتضي الجزم بوقوع ما سيكون، وأن ذلك واجب حتم لا بد منه، فما في نفس الأمر جوازٌ يستوي فيه الطرفان: الوجود والعدم، وإنما هذا في ذهن الإنسان، لعدم علمه بما هو الواقع»[1].

علاقة الذات الإلٰهية بصفاتها:

إثبات التمايز الفطري بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، ينقض أصول تصور الجهمية للإلٰه، القائم على الفكرة المجردة، والتنزيه المطلق، والوجود السلبي، فتجريد الإلٰه من صفاته الثبوتية وتعطيله منها، مفهوم انطلق منه الجهم بن صفوان في تصوره الفلسفي للإلٰه، وهو ـ أيضًا ـ قدر مشترك بين سائر الطوائف، التي تدور حول تجريد الله من أسمائه وصفاته أو من بعضها، كما وقعت فيها المدارس الكلامية من معتزلة، وأشاعرة، وماتريدية، وكلابية، وكما تبناه أعلام المتفلسفة؛ كابن سينا والفارابي.

والظاهر أن الجهمية المحضة والمتفلسفة وقعوا ـ في تصورهم للإلٰه ـ تحت تأثير الأفلاطونية، التي تُؤمِن بواقعية الأفكار الذهنية، فإنهم جعلوا «الإلٰه» مجرد فكرة، لـمَّا جرَّدوه من كل وصف إيجابي، وصَيَّروه ذاتًا بلا صفات، ثم اعتقدوا لهذه الفكرة الإلٰهية المجردة وجودًا موضوعيًّا في الخارج، فسوَّغوا وصف «الله» بالبساطة المطلقة بناء على المبدأ الفلسفي: الواحد لا

---

(١) النبوات، ابن تيميَّة ٢/ ٩١٤.

يصدر عنه إلا واحد، إذ أسسوا عليه فلسفتهم الإلٰهية من نفيهم صفات الله وأفعاله، وتأكيدهم على قدم العالم[1]، وعليه بنى بعضهم «نظرية العقول العشرة»، المسوغة لعلاقة كثرة العالم بوحدة الإلٰه وبساطته المطلقة، عن طريق النموذج الفيضي[2].

وغلط ذاك المبدأ ناشئ من إشكالية الخلط بين الوجودين الذهني والخارجي، وإلا فإنه «ليس في الموجودات الواحد البسيط الذي يصفونه، وهو المجرد عن جميع صفات الإثبات الذي لا يوصف إلا بالسلوب والإضافات، بل هذا الواحد لا حقيقة له»[3].

لكن فكرة الذات المجرَّدة من صفاتها، فكرة ذهنية بامتياز، لا وجود لها في الخارج، فتصورُ الإلٰه ذاتًا بلا صفات افتراض ذهني، يُؤدِّي إلى إبطال وجود الله في الخارج، صيغ ذلك الافتراض في مصطلحات ميتافيزيقية، يستعملها المتفلسفة والجهمية والمتصوفة والباطنية في حق «الإلٰه» ﷻ، مثل: «الوجود المطلق» و«الوجود اللا مشروط» و«البساطة المطلقة» و«التنزيه المطلق» وغيرها.

فتلك الصِّيَاغَات الذِّهنية المُجرَّدة، تتوهم أنها قادرة على إثبات وجود الله، وهي في حقيقتها عاجزة عن إثبات وجوده، وجودًا حقيقيًّا في الخارج، «فإن وجود ذات عَرِيَّة عن جميع الصفات ممتنع، ووجود موجود مطلق لا يتعيَّن، ولا له حقيقة يختص بها عن سائر الحقائق ممتنع، وكل ما اختص وتميَّز عن غيره، فلا بد له من خاصة»[4].

فسبب الخلط بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، كان منتهى تصور

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٨/٢٤٨.

(٢) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص٥٥، والنجاة، ابن سينا، ص٤١١ ـ ٤١٢.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٣٧٠، وانظر في نقد ذلك المبدأ نقدًا مفصلًا: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٤٥٧ ـ ٤٦٧، وتهافت الفلاسفة، الغزالي، ص٩٨ ـ ١٣١، والمعتبر في الحكمة الإلٰهية، أبو البركات البغدادي ابن ملكا ٣/ ١٥٠.

(٤) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٩٩، وانظر كذلك: المصدر نفسه، ص١١٦، والدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ١٥٦ ـ ١٥٧.

المتفلسفة والجهمية والمتصوِّفة «الاتحادية» و«الحلولية»[1] للإلٰه، إما تصورًا مطلقًا بشرط الإطلاق تأثرًا بالفلسفة الأفلاطونية، وإما تصورًا مطلقًا لا بشرط الإطلاق تأثرًا بالفلسفة الأرسطية، التي تجعل المطلق الكلي غير مفارق للأعيان خلافًا للرؤية الأفلاطونية، فعلى التصور الأول الذي ذهب إليه المتفلسفة كابن سينا، يكون وجود الإلٰه وجودًا ذهنيًّا محضًا، وعلى التصور الثاني الذي نادى به المتصوفة الاتحادية كابن عربي، والحلولية كالحلاج، يكون وجود الإلٰه نفس وجود المخلوقات أو جزءًا منها[2].

لكن ابن تيميَّة ـ بناء على التمييز بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ـ لا يُفرِّق بين الذات والصفات، إلا على مستوى الوجود الذهني، فكلا الذات والصفات شيء واحد، يُشكِّلان وجود الله الخارجي، فالوحدة الإلٰهية تعني إثبات الذات والصفات، فمن فرق وغاير بينهما في حق الوجود الإلٰهي، فقد وقع في ذات الإشكال الذي وقعت فيه الجهمية والمتفلسفة.

فالمعتزلة فرَّقت بين الذات والصفات، وتَطرَّفت في النتيجة، حيث نفت كل صفات الله، بناء على أن إثبات الصفات يستلزم تعدد قدماء غير الله[3]، فجاءت الأشاعرة متحرِّزة من شبهة المعتزلة، بصيغة تتضمن الغيريِّة والاختلاف بين الذات الإلٰهية وصفاتها، وتلك الصيغة هي: «لا هي الله ولا هي غيره»؛ أي: ليست الصفات هي الله وليست غير الله[4]، وتلك العبارة تتضمن صراحة التفريق بين الذات والصفات، وجعل الصفات زائدة على الذات.

لكن الرؤية الواقعية التيميَّة ـ كما سبق بيانه ـ تُحِيل التفريق بين الذات والصفات على مستوى الوجود الخارجي، إذ لا يمكن فرض الذات الموجودة

---

(١) **الحلولية**: من يعتقد أن الله حالٌّ بذاته في الأجسام أو المخلوقات، وهم على نوعين: حلولية خاصة كالنصارى، وحلولية مطلقة كبعض غلاة الصوفية، انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٢/ ١٠٥٩.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ٢٥ ـ ٢٦، والجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٤/ ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص١٩٥ ـ ١٩٧، وغيرها من المصادر.

(٤) انظر: التمهيد، الباقلاني، ص٢١٠ ـ ٢١٢، ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

منفكَّةً عن لوازمها من الصفات، أما على مستوى الوجود الذهني فيمكن التفريق بينهما وجعل الصفات زائدة على الذات[1].

غير أن هذا التجويز الذهني في التفريق بين الذات والصفات لا يمكن أن يتناول اسم «الله»، فإنه يستحيل مطلقًا أن تكون صفات الله غير الله، هذا ما نَبَّهَ إليه ابن تيميَّة قائلًا: «... يجب التفريق بين أن يقال: إن الصفات غير الذات، وبين أن يقال: إنها غير الله، فإن اسم «الله» متناول لذاته المتصفة بصفاته، فإذا قال القائل: دعوت الله، وعبدت الله، فلم يدع ذاتًا مجردة، ولا صفات مجردة، بل دعا الذات المتصفة بصفاتها، فاسمه تعالى يتناول ذلك، فليست صفاته خارجة عن مسمَّى اسمه، ولا زائدة على ذلك...»[2].

وكما أنه يمكن التفريق بين الذات والصفات على مستوى الوجود الذهني، فكذلك الشأن في التفريق بين الصفات نفسها؛ كالتفريق بين الصفات النفسية والصفات المعنوية، باعتبار أن الصفات النفسية لازمة للذات ذهنًا وخارجًا، كصفة القدم والأزل والقيام بالنفس، وأن الصفات المعنوية قد تتخلف عن الذات في التصور؛ كصفة العلم والقدرة، فهذا التفريق عائد إلى التقدير الذهني، «وإلا ففي نفس الأمر جميع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية...»[3].

وبسبب الخلط بين الوجودين الذهني والخارجي، والمغايرة بين صفات الإلٰه وبين ذاته، دخلت شبهة التركيب التي على أساسها نفيت صفات الله كلها أو بعضها، فما دام أن صفات الله غير الله، فإن إثباتها أو إثبات بعضها يُؤدِّي إلى القول بأن الله مركب، وأن الله مفتقر إلى غيره.

وبعد بيان ابن تيميَّة معاني التركيب في سياقاته اللُّغوية والاصطلاحية[4]

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٢٠ ـ ٢١.
(٢) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٥/ ١٧.
(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٢١.
(٤) انظر: المصدر نفسه ٣/ ٣٨٩، ٥/ ١٤٢ ـ ١٤٦، والجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٣/ ٢٨٨، والرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص١٣٤ ـ ١٣٦.

قال: «أما اتصاف الذات بصفات تقوم بها، فهذا هو الذي يعرفه عامة العقلاء، ولكن لا يُسمُّون هذا تركيبًا، فمن سمَّاه تركيبًا لم يكن نزاعه اللفظي قادحًا فيما علم بالأدلة السمعية والعقلية»[1].

وتتبعًا لنقض تلك الشبهة يستفصل عن لفظ «الافتقار»، الذي اتَّكأ عليه النفاة في تقريرهم تلك الشبهة، إذ يقول مؤكِّدًا وحدة الذات والصفات: «لفظ الافتقار هنا: إن أريد به افتقار المعلول إلى علته كان باطلًا، وإن أريد به افتقار المشروط إلى شرطه، فهذا هو تلازم من الجانبين وليس ذلك ممتنعًا، والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفتقرًا إلى ما هو خارج عن نفسه، فأما ما كان صفة لازمة لذاته وهو داخل في مسمى اسمه، فقول القائل: إنه مفتقر إليها، كقوله: إنه مفتقر إلى نفسه... وحقيقة ذلك أنه لا تكون نفسه إلا بنفسه، ولا تكون ذاته إلا بصفاته، ولا تكون نفسه إلا بما هو داخل في مُسمَّى اسمها، وهذا حق، ولكن قول القائل إن هذا افتقار إلى غيره تلبيس، فإن ذلك يشعر أنه مفتقر إلى ما هو منفصل عنه، وهذا باطل...»[2].

وقصارى القول: أن إثبات التَّمَايز بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، يكشف أغاليط التصورات المثالية لوجود الإله وما يلحق بها؛ كإثبات موجود لا يمكن الإشارة إليه[3]، وكنظرية الأحوال في صفات الله[4]، بل إن هذا التَّمَايز بين الوجودين، يُعرِّي زيف الرؤية الوجودية الفلسفية القائلة: بأن الوجود واحد دون تمييز بين الواحد بالعين والواحد بالنوع[5]، وكذلك الرؤية الوجودية الكلامية المبنية على إثبات الجوهر الفرد، الذي لا

---

(١) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٣/ ٢٨٩.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٢٨٢.

(٣) انظر على سبيل المثال: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ١٣٢ ـ ١٣٤، و٦/ ٩٨، و١٠/ ٢٩٠، و١٦/ ١٠٢، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٦٨ وغيرها.

(٤) انظر على سبيل المثال: بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٤٣٥، مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٥/ ٣٣٩، والدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٣٥، ٣٩، ١٠/ ٢٣٤، وغيرها.

(٥) انظر على سبيل المثال: الدرء، ابن تيميَّة ٤/ ١١٩ ـ ١٢٠.

وجود له في الخارج[1]، وكذلك يمكن بتقرير ذاك التمايز بين الوجودين، بيان ما تضمنته مسألة شيئيَّة المعدوم من مغالطات[2].

والأمثلة على تطبيقات ابن تيميَّة النقدية لهذا المبدأ، في باب الإلٰهيات كثيرة جدًّا، يضيق المقام عن تتبعها وشرحها، ولذلك اكتفيت بالإشارة إليها، راجيًا أن تحقق غرضها المنهجي، وهذا لبُّ ما أصبو إليه، غير أن هناك مثالًا أحب أن أقف عنده قليلًا، ألا وهو:

رؤية المرجئة المتكلِّمين للإيمان:

فَسَّرَ «المرجئة»[3] الإيمان الشرعي بالتصديق أو بالمعرفة، وأخرجوا العمل من مسماه، ويرجع تفسيرهم للإيمان بهذا التفسير المخالف لحقيقته الشرعية، إلى أنهم رأوا الإيمان حقيقة واحدة محدَّدَة، يستوي فيها كل من ينتسب إليها من المؤمنين.

وأصل تلك الرؤية هو: أنهم عرَّفُوا الإيمان تعريفًا تجريديًّا، يتمحور حول ماهية الإيمان المُجرَّدة من الزيادة والنقصان والعمل، فهي - في نظرهم - زوائد طارئة على حقيقة الإيمان، كما يقرره الغزالي وغيره[4]، فالإيمان باعتباره قَدْرًا مشتركًا وماهية ثابتة، كُلٌّ لا يتجزأ، فنقصانه؛ يعني: زواله، وزيادته دليل على نقصه، فحقيقة الإيمان لا تقبل الزيادة والنقصان، وأفراده متساوون فيه، تساوي أفراد النوع في حقيقته وماهيته[5].

لكن حقيقة تلك الرؤية المُجرَّدة للإيمان، تدور حول تلك المغالطة

---

(١) انظر على سبيل المثال: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٣٠٤ ـ ٣٠٨.

(٢) انظر على سبيل المثال: مسألة حدوث العالم، ابن تيميَّة، تحقيق: يوسف بن محمد مروان المقدسي، دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، ط. الأولى، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م، ص٥٧ ـ ٥٨، والدرء، ابن تيميَّة ٧/ ١١٩ ـ ١٢٠، ١٠/ ٢٨٥ ـ ٢٨٦، مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ١٤٣ ـ ١٥٩، ٤٦٩ ـ ٤٧٠، ٦/ ٦٦ ـ ٦٧، ١١/ ٢٤١، ٢٠/ ١٢٩.

(٣) **المرجئة**: هم الذين يؤخرون العمل عن الإيمان، ويجعلون مدار الإيمان على المعرفة بالله أو التصديق به، انظر: الملل والنحل، الشهرستاني ١/ ٢٥٧ ـ ٢٧٦.

(٤) انظر على سبيل المثال: اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، الزبيدي، دار الفكر ٥/ ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٥) انظر على سبيل المثال: الإرشاد، أبو المعالي الجويني، ص٣٩٩ ـ ٤٠٠.

الوجودية، وهي الخلط بين الوجودين الذهني والخارجي، فالمرجئة أرادوا بحث حقيقة الإيمان الشرعية الموجودة في الخارج، من خلال البحث التجريدي الذهني الذي لا واقع له، ذلك لأنه ليس للإيمان الشرعي حقيقة واحدة في الخارج، يستوي فيها المؤمنون، فإن الواجب الإيماني مما يتنوع فيه الناس.

ويُبَيِّن ابن تيميَّة حقيقة قولهم وأصله الفلسفي، قائلًا: «هؤلاء [أي: المرجئة] منتهى نظرهم أن يروا حقيقة مطلقة مجردة تقوم في أنفسهم، فيقولون: الإيمان من حيث هو هو، والسجود من حيث هو هو، لا يجوز أن يتفاضل، ولا يجوز أن يتخلَّف وأمثال ذلك، ولو اهتدوا لَعلِموا أن الأمور الموجودة في الخارج عن الذهن متميزة بخصائصها، وأن الحقيقة المجردة المطلقة لا تكون إلا في الذهن، وأن الناس إذا تكلَّموا في التفاضل والاختلاف، فإنما تكلَّموا في تفاضل الأمور الموجودة [أي: في الخارج] واختلافها، لا في تفاضل أمر مطلق مُجرَّد في الذهن لا وجود له في الخارج، ومعلوم أن السواد مختلف، فبعضه أشد من بعض وكذلك البياض وغيره من الألوان، وأما إذا قدرنا السواد المجرد المطلق الذي يتصوره الذهن، فهذا لا يقبل الاختلاف والتفاضل، لكن هذا هو في الأذهان لا في الأعيان»(1).

وفي «الإيمان الكبير» ينقض تلك الشبهة نقضًا مُبْرَمًا، مؤكِّدًا صراحةً مصدرها وجذرها الفلسفي: وهو التباس الوجود الذهني بالوجود العيني في التصور، كاشفًا عن أثر تلك المغالطة في جملة من التصورات الفلسفية، مضت الإشارة إلى بعضها.

فبعد بيانه الفرق بين مستويات وجود الشيء، إذ يكون واحدًا كُلِّيًّا في الذهن، ومختلفًا بأفراده في الخارج، مُمَثِّلًا على ذلك بالوجود والإيمان والإنسان، **يقول**: «... **والذين ينفون التفاضل في هذه الأمور يتصوَّرُون في أنفسهم إيمانًا مطلقًا، أو إنسانًا مطلقًا، أو وجودًا مطلقًا مُجرَّدًا عن جميع**

---

(1) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٧/ ٥١٢ _ ٥١٣.

الصفات المعينة له، ثم يظنون أن هذا هو الإيمان الموجود في الناس، وذلك لا يقبل التفاضل، ولا يقبل في نفسه التعدد، إذ هو تصور معين قائم في نفس متصوره.

ولهذا يظن كثير من هؤلاء أن الأمور المشتركة في شيء واحد هي واحدة بالشخص والعين، حتى انتهى الأمر بطائفة من علمائهم علمًا وعبادة إلى أن جعلوا الوجود كذلك، فَتَصَوَّرُوا أن الموجودات مشتركة في مُسمَّى الوجود، وتصوَّرُوا هذا في أنفسهم، فظنوه في الخارج كما هو في أنفسهم، ثم ظنوا أنه الله، فجعلوا الرب هو هذا الوجود الذي لا يوجد قط إلا في نفس متصوِّره ولا يكون في الخارج، وهكذا كثير من الفلاسفة تصوَّروا أعدادًا مجردة وحقائق مجردة، ويسمونها المثل الأفلاطونية، وزمانًا مجردًا عن الحركة والمتحرك، وبُعْدًا مجردًا عن الأجسام وصفاتها، ثم ظنوا وجود ذلك في الخارج، وهؤلاء كلهم اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان...»[(١)].

لمحة في تأثير مشكلة الخلط بين الوجودين في أصول الفقه:

بما أن مشكلة الخلط بين الوجودين ذات طبيعة منهجية، فإنها لم تقتصر على المسائل الاعتقادية، بل طالت المسائل الأصولية في الفقه، فعلى سبيل المثال أنكر بعض النظار الأصوليين تفاضل العقل، وأنواع الإيجاب والتحريم، وقالوا: «التفاضل ليس في نفس الإيجاب والتحريم، لكن في متعلَّق ذلك، وهو كثرة الثواب والعقاب»[(٢)].

والباعث لهم على هذا الإنكار أنهم قدَّرُوا عقلًا وإيجابًا وتحريمًا ذهنيًّا مطلقًا؛ لأنها في هذا المستوى من الوجود لا تقبل الاختلاف والتفاضل، وخالفوا بذلك طبيعة بحث تلك الأمور التي تنشد البحث الموضوعي الخارجي لا البحث الذاتي الذهني، فإن بحث تفاضلها لم يكن بحثًا ذهنيًّا مجردًا، بل إنه بحث موضوعي خارج الذهن، فوقعوا بذلك في الاشتباه الحاصل بين الوجودين الذهني والخارجي.

---

(١) الإيمان، ابن تيميَّة، ص٣٨٩.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٧/ ٥٩.

وفي ذلك يقول ابن تيميَّة بعد أن كشف الغلط الحاصل في الخلط بين الوجودين الذهني والخارجي: «ومثل هذا الغَلَط وقع فيه كثير من الخائضين في أصول الفقه، حيث أنكروا تفاضل العقل والإيجاب أو التحريم، وإنكارُ التفاضل في ذلك قولُ القاضي أبي بكر وابن عقيل وأمثالهما، لكن الجمهور على خلاف ذلك، وهو قول أبي الحسن التميمي وابن محمد البربهاري، والقاضي أبي يعلى، وأبي الخطاب وغيرهم...»[1].

(١) المصدر السابق ٥١٣/٧، وانظر: المصدر نفسه ٥٩/١٧ ـ ٦٠، وطبقات الحنابلة، لأبي الحسين الفراء، تحقيق: الفقي، مطبعة السُّنَّة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٢م، ٢٦/٢، والمسودة في أصول الفقه لآل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٦٤م، ص٥٦٠.

ثَانِيًا: مُشْكِلَةُ الكُلِّيَّاتِ

من أَجْلَى صور واقعية ابن تيميَّة المعرفية، موقفه المُتَّزِن من مشكلة الكلِّيَّات، التي تطرح السؤال التالي: هل للكلي وجود خارجي أم وجود ذهني فقط؟

طبيعة الكُلِّيَّات:

لا ريب أن «الكلي» مفهوم نَشَأَ من التصور التجريدي العقلي للمدركات الحسية، فإن للعقل ـ كما نوهتُ عليه سابقًا ـ نوعين من التصورات، الأول: تصور أولي قائم على الحس المباشر، والثاني: تصور ثانوي كلي، يولِّده العقل من التصورات الأولية، لكن بطريق التجريد، إذ ينتزع العقل منها قدرًا مشتركًا، ومعنى كليًّا خارجًا عن حدود الحس المباشر.

ويشرح ابن تيميَّة عمل الذهن في توليد الصور الكلِّيَّة، قائلًا: «إن الإنسان إذا تصور زيدًا أو عمرًا، ورأى ما بينهما من التشابه، انتزع عقله من ذلك معنى كليًّا معقولًا، لا يتصور أن يكون موجودًا في الخارج عن العقل»[1].

فـ«الكُلِّي» ـ إذن ـ «هو التصور الذي يمكن حمله على كل وحدة، من عدد لا محدود من الواحدات بمعنى واحد... أو هو الذي معناه الواحد في

(1) الدرء، ابن تيميَّة ٥/١٣٤، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/٥٦٩.

الذهن، يصلح لاشتراك كثيرين فيه، كالإنسان والحيوان»[1]، أو يمكن تعريفه بأنه التصور «الشامل لجميع أفراده الداخلين في صنف معين، أو هو المفهوم الذي لا يمنع تصوره من أن يشترك فيه كثيرون»[2].

وبمجرد فهم تَكَوُّن المفاهيم الكلِّيَّة في الذهن، يجزم ابن تيميَّة بأنه لا وجود للكليات في الخارج، بل وجودها متحقق في الأذهان، لا في الأعيان، وهذا الموقف راجع إلى رؤيته الواقعية الوجودية السابقة، وهي تأكيد التمايز بين الوجودين الذهني والخارجي، فالوجود الحقيقي الفعلي إنما هو خارج الذهن، أما الوجود الذهني فهو وجود صوري مقدَّر في الذهن.

فللأشياء الجزئية المتعيَّنة المُشَخَّصة وجود حقيقي، أما الكُلِّيَّات فليس لها وجود حقيقي خارج الذهن، وإنما هي من المعقولات الصرفة، و«المعقول الصرف الذي لا يُتَصَوَّر وجوده في الحس، هو ما لا يوجد إلا في العقل، وما لا يوجد إلا في العقل لم يكن موجودًا في الخارج عن العقل، فالتفتيش الذي أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس، أخرج منه المعقولات المحضة التي يختص بها العقلاء، وهي الكلِّيَّات الثابتة في عقول العقلاء، فإن الإنسان إذا تصور زيدًا أو عمرًا، ورأى ما بينهما من التشابه، انتزع عقله من ذلك معنى عامًا كليًّا معقولًا، لا يتصور أن يكون موجودًا في الخارج عن العقل، فهذا وجود الكُلِّيَّات»[3].

تلك طبيعة الكُلِّيَّات، التي قررها ابن تيميَّة، مؤكِّدًا في السِّيَاق نفسه أنها أعراض، نَاقِضًا الاستدلال على وجود الكلِّيَّات في الخارج بإمكان تصورها، إذ يقول: «. . . هذه الكلِّيَّات المعقولة أعراض قائمة بالذات العاقلة، لا توجد إلا بوجودها، وتعدم بعدمها. . . فمن استدل على إمكان الشيء ووجوده في الأعيان، بإمكان تصوره في الأذهان، كان في هذا المقام أضل من بهيم

---

(١) المنطق الصوري والرياضي، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ص٥١.

(٢) المعجم الفلسفي، صليبا ٢/٢٣٨، وانظر: الكلِّيَّات، الكفوي، ص٧٤٥، وانظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ١/١٤٩.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ١٣٤.

الحيوان. . .»[1].

لا يوجد في الخارج إلا ما هو متعيَّن مخصوص، وإن كان للشيء وجود مطلق يشترك فيه معه غيره، فهو وجود محصور في الذهن، وفي ذلك يقول: «المقصود أن الشيئين إذا اتفقا واشتركا في شيءٍ، كالإنسانية والحيوانية، واختلفا وامتاز كل منهما عن الآخر بشيءٍ، كتعينه وتخصصه، فكل ما اتفقا فيه واختلفا فيه، يمكن أَخْذُه مطلقًا ومُعيَّنًا، فإذا أُخِذَ مُعيَّنًا لم يكن واحد منهما شارك الآخر ووافقه في ما تعين فيه، وإذا أخذ مطلقًا أو كليًّا، كان كل منهما قد شارك الآخر ووافقه في الكلي المطلق الذي يصدق عليهما، ولكن الكلِّيَّات في الأذهان، وليس في الأعيان إلا ما هو معيَّن مختص»[2].

إن المنبع المنهجي لكثير من الضلالات التصورية والاعتقادية، بما فيها التصور الفلسفي للكُلِّيَّات، هو عدم التمييز الواضح بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، فإنها العين التي انبجست بكثير من الضلالات المنهجية، كما ذكر ذلك ابن تيميَّة بعين الناقد المُحَلِّل، فبعد مناقشته «ابن سينا» و«الرازي» في التفريق بين الماهية والوجود، ونقده المتفلسفة الذين يجعلون للكليات وجودًا في الخارج يقول: «وقوله [يعني: الرازي] وإن كان باطلًا، فقولهم [يعني: المتفلسفة] أفسد منه، وإن كانا يشربان من عين واحدة، وهو اشتباه ما في الأذهان بما في الأعيان، وكذلك الذين أثبتوا الأحوال في الخارج، وقالوا: هي لا موجودة ولا معدومة، شربوا أيضًا من هذه العين.

وكذلك من ظن اتِّحاد العالم بالمعلوم، والمحب بالمحبوب، والعابد بالمعبود، كما وقع لأهل الاتحاد المعين، قد شرب من هذه العين المُرَّة المالحة أيضًا، وكذلك من قال بالاتحاد المطلق تَصَوَّرَ وجودًا مطلقًا في نفسه، فظن أنه في الخارج، فهؤلاء كلهم شربوا من عين الوهم والخيال، فظنوا أن ما يكون في وهمهم وخيالهم هو ثابت في الخارج»[3].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر السابق ٥/ ٩٣.

(٣) المصدرنفسه ٥/ ١٢٧.

واقعية ابن تيميَّة ردًّا على واقعية «أفلاطون» و«أرسطو»:

جاءت رؤية ابن تيميَّة الواقعية في الكلِّيَّات، في مقابل واقعية الفيلسوفين «أفلاطون» و«أرسطو» ومن تابعهما، التي مفادها: «أن الكلِّيَّات لها وجود في الواقع، ووجودها أسبق من وجود الأشياء، إذ لا تفهم الجزئيات إلا بالكلي الذي تندرج هذه الجزئيات تحته، لكن ليس المقصود من هذا أنها مثل الأشياء الجسمانية، أو الموجودات الموجودة في الزمان والمكان، وإلَّا لو كانت كذلك لكانت مثل هذه عرضية وفانية»[١].

رسمت تلك الواقعية الفلسفية علاقة الكُلِّيَّات بالجزئيات، فأكدت أسبقية وجود الكلِّيَّات على وجود الجزئيات؛ لأن الوجود الذهني - في نظرها - مهيمن على الوجود العيني، ونتيجةُ تلك العلاقة افتقارُ الجزئيات إلى الكلِّيَّات.

أعاد ابن تيميَّة لعلاقة الجزئيات بالكلِّيَّات، صورتَها الواقعيةَ الحقيقيةَ، ببيان طبيعة نشوء المفاهيم الكلِّيَّة، فإن تلك المفاهيم لا تتشكل إلا بعد وجود الجزئيات؛ لأن العقل بحسب إحساسه بالجزئيات، يدرك بينها قدرًا مشتركًا كليًّا «فالكلِّيَّات في النَّفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعيَّنة، فمعرفة الجزئيات المعيَّنة من أعظم الأسباب في معرفة الكلِّيَّات»[٢].

لا يمكن تحقق الكلي في الأذهان، إلا بعد تحقق تماثل أفراده في قدر مشترك «فإنه إذا أحس الإنسان ببعض الأفراد الخارجية، انتزع منه وصفًا كليًّا، لا سيما إذا كثرت أفراده؛ فالعلم بثبوت الوصف المشترك لأصل في الخارج، هو أصل العلم بالقضية الكلِّيَّة»[٣]، وبذلك كان الكلي مفتقرًا إلى الجزئي لا العكس، ومن هذا الباب جعل ابن تيميَّة قياس التمثل المُعْتَمَد على الجزئيات أصلًا للقياس الشمولي المعتمد على الكلِّيَّات[٤].

وبإظهار افتقار الكلِّيَّات إلى الجزئيات، تَجَلَّى بطلان بعض كليات

---

(١) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٢٦٧.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧٧.

(٤) انظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها، وص١٥٦ - ١٥٧، ٣٤٤

المتفلسفة، التي لا دليل لهم على إثباتها إلا مجرد الدعوى، مثل مبدئهم القائل: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، «أو مبدئهم الذي ينصُّ على أن الشيء الواحد لا يكون فاعلًا وقابلًا»[1].

وافتقار الكلي إلى الجزئي، راجع إلى طبيعة العقل في تعميمه، فالمفاهيم الكلِّيَّة من نتاج خاصيِّة التعميم العقلي، الذي لا بد فيه من إدراك الحس ـ كما أوضحته سابقًا ـ فإنه يستحيل قيام معنى عام كلي في الذهن صحيح أو خاطئ، إلا إذا تحقق الحس من وجود جزئيات متعددة في الخارج، يحكم العقل عليها وعلى غيرها بحكم عام، بناء على قياس المحسوسات بعضها على بعض، فالتعميم الذي هو حقيقة المفهوم الكلي «من أخص صفات العقل، التي فارق بها الحس، إذ الحس لا يعلم إلا معينًا، والعقل يدركه كليًّا مطلقًا، لكن بواسطة التمثيل، ثم العقل يدركها كلها مع عزوب الأمثلة المعيَّنة عنه، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كليَّة عامة، بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها، وإذا بعد عهد الذهن بالمفردات المعينة، فقد يغلط كثيرًا بأن يجعل الحكم إما أعم وإما أخص، وهذا يعرض للناس كثيرًا»[2].

فطريق العلم بالحكم العقلي الكلي، وبالقضية الكلِّيَّة العامة، هو العلم بالموجودات الجزئية المحسوسة، فعلمنا ـ مثلًا ـ بأن كل معلوم إما أن يكون موجودًا، وإما أن يكون معدومًا، نشأ مما نشاهده في الواقع الخارجي، فإذا ادَّعى «مدعٍ أن الواجب لا يقال: إنه موجود ولا معدوم، أو ليس بموجود ولا معدومٍ ـ كما يقول ذلك من يقوله من القرامطة الباطنية ـ كنا، وإن لم نشهد الغائب، نعلم أن هذا الخبر العام والقضية الكلِّيَّة تتناوله وغيره، وإذا قلنا لهذا: هل يمكنك إثبات شيء في الشاهد ليس بموجود ولا معدوم؟ قال: لا. قلنا له: فكيف تثبت في الغائب ما ليس بموجود ولا معدوم؟ كنا

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص٣٥٧ ـ ٣٥٨، ٤١٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٦٢ ـ ٣٦٣.

قد أبطلنا قوله»[1]

فالواقع الخارجي المشهود، حاكم على ما في الذهن من التصورات لا العكس، وإذا كانت الكُلِّيَّات مفتقرة إلى الجزئيات، فهذا لا يعني تلازم الكلِّيَّات للجزئيات، بحيث يلزم من وجود الكلِّيَّات وجود الجزئيات، كما يزعمه المتفلسفة، فإن الكلِّيَّات - كما يراها ابن تيميَّة - «ليس بينها وبين الموجودات الخارجية تلازم، بل يمكن وجود أعيان في الخارج، من غير أن يعقل الإنسان كلياتها، ويمكن وجود كليات معقولة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج، كما يعقل الأنواع الممتنعة لذاتها وغير ذلك، فمن استدل على إمكان الشيء ووجوده في الأعيان بإمكان تصوره في الأذهان، كان في هذا المقام أضل من بهيم الحيوان»[2].

فالكُلِّيَّات الوهمية قد تَنْشَأُ دون تحقق جزئياتها في الواقع الخارجي - وتلك غالب كُلِّيَّات المتفلسفة الميتافيزيقية - بينما الكلِّيَّات الحقيقية مرتبطة بجزئياتها برباط وثيق، إذ لا يمكن إثبات معنى كلي دون أن يصدق على جزئياته، فالكلِّيَّات ميزان، والجزئيات موزونات، ولا تتم عملية الوزن إلا بميزان وموزونات، كما قال ابن تيميَّة: «من عَلِمَ الكلِّيَّات من غير معرفة المعيَّن فمعه الميزان فقط، والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج، وإلَّا فالكلِّيَّات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بها اعتبار، كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة. . .»[3].

لقد تبلورت رؤية ابن تيميَّة الواقعية للكليات في سياق نقد المذهب الفلسفي الواقعي - كما أشرت إليه سابقًا - الذي يجعل الأسبقية الوجودية للكليات على الجزئيات، مع تأكيده افتقار الجزئي إلى الكلي، غير أن هذا المذهب انقسم تجاه علاقة الكلي بالجزئي إلى قولين:

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ١٢٧.

(٢) المصدر نفسه ٥/ ١٣٤.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤١٧.

القول الأول: يذهب إلى أن الكلِّيَّات مستقلة في وجودها عن أفرادها الجزئية، فَلِكلٍّ عالَمٌ مستقل، فالكلِّيَّات لها عالم مستقل مفارق للجزئيات، وهذا هو رأي الفيلسوف «أفلاطون»، كما هو واضح في نظرية المُثُل[1]، وخالفه في ذلك تلميذه الفيلسوف «أرسطو».

وفي شرح مذهب أفلاطون يقول ابن سينا: «ظن قوم أن القسمة توجب شيئين في كل شيء؛ كإنسانين في معنى الإنسانية: إنسان فاسد محسوس، وإنسان معقول مفارق أبدي لا يتغير، وجعلوا لكل واحد منهما وجودًا فَسَمَّوا الموجود المفارق موجودًا مثاليًّا، وجعلوا لكل واحد من هذه الأمور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقول، وإياها تتلقى العقول، إذ كان المعقول أمرًا لا يفسد، وكل محسوس من هذه فهو فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإياها تتناول.

وكان المعروف عن «أفلاطون» ومعلمه «سقراط» أنهما يفرطان في هذا الرأي، ويقولان: إن للإنسانية معنى واحدًا موجودًا يشترك فيه الأشخاص، ويبقى مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد، فهو إذن المعقول المفارق»[2].

وأبرز من تبنى هذا المذهب، من المتفلسفة المنتسبين للإسلام فيلسوف الإشراق «السهروردي» المقتول، وذلك بتفريقه بين المثل النورانية الأزلية الأبدية، القائمة بذاتها في العالم المعقول، وبين المثل النوعية الموجودة في العالم المحسوس[3].

القول الثاني: يرى أن الكلِّيَّات وإن كانت موجودة في الخارج كما يراها

---

(١) **نظرية المثل**: نظرية أفلاطونية تفسر المعرفة والوجود، وتقوم على إثبات صور مجردة، وحقائق معقولة أزلية ثابتة، لا تقبل التغير ولا الفساد، في مقابل الموجودات الجزئية المحسوسة. انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ٢/ ٣٣٥.

(٢) الشفاء، ابن سينا ٢/ ٣١١.

(٣) انظر: المثل العقلية الأفلاطونية، المؤلف مجهول، ترجمة وتحقيق: بدوي، دار القلم، بيروت، ص٢٩، وكتاب: المثل الإلٰهية، بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون، عبد الله الأسعد، دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ، ص٩٧، وما بعدها.

القول الأول، فإنها ليست منفصلة عن الجزئيات المحسوسة، وليست مفارقة لها بل لا توجد إلا معها، ولكن هذه الصورة الكلِّيَّة الموجودة في الجزئيات متصفة بالثبات والديمومة، بعكس جزئياتها المادية فهي دائمًا في تغيُّر مستمر، ولذلك كان الوجود الحقيقي متعلق بتلك الصور الكلِّيَّة.

وهذا قول الفيلسوف «أرسطو» ومن تابعه من الفلاسفة المشَّائين، والفلاسفة المنتسبين للإسلام؛ كـ«الفارابي» و«ابن سينا» و«ابن رشد»، وبعض المتأخرين من المتكلِّمين[(١)].

والكلي ـ كما يراه المناطقة ـ على ثلاثة مستويات:

الأول: الكُلِّي المنطقي، وهو الذي لا يمنع تصوره من وقع الشِّرْكَة فيه، ومداره الذهن، وهو مادة المنطق البحثية.

الثاني: الكُلِّي الطبيعي، ويسمى المطلق لا بشرط الإطلاق، وهو المعنى العام الساري في كل فرد من أفراد الكلِّيَّة في الطبيعة والواقع الخارجي، وهذا هو النوع الذي أراده «أرسطو».

الثالث: الكُلِّي العقلي، ويسمى المطلق بشرط الإطلاق، وهو ما ركَّبَهُ العقل من الكلي المنطقي والكلي الطبيعي، وحقه ألَّا يكون خارج العقل، غير أن «أفلاطون» قال بوجوده في الخارج[(٢)].

وفي بيان الفرق بين مذهبي «أفلاطون» و«أرسطو»، يقول ابن تيميَّة مُفسِّرًا غلطهما، كاشفًا منشأ ذلك الغلط، وهو اشتباه الوجود الذهني بالوجود الخارجي: «المتفلسفة منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في

---

(١) انظر: شرح البرهان لأرسطو، ابن رشد، تحقيق: بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ، ٣١٩ ـ ٣٢٠، وموسوعة الفلسفة، بدوي ٢/ ١٧٥، ١٩٠، ورسالتان فلسفيتان، الفارابي، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، ط. الأولى، ١٤٠٧هـ، ص٨٥، ١١١٠، والإشارات والتنبيهات، ابن سينا ٣/ ٧.

(٢) انظر: الشفاء، ابن سينا، ١/ ٦٥، وشرح الإشارات والتنبيهات، الطوسي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٧م، ١/ ١٥٦، ٢٠٢، والتعريفات، الجرجاني، ١٨٦، والرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٢٩٥ ـ ٢٩٦، والدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٢٧٥.

الخارج، كما يذكر عن شيعة «أفلاطون» القائلين بالمُثُل الأفلاطونية، ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج، مقارنة للمعيَّنات، وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي، كما يذكر عمن يذكر عنه من أتباع «أرسطو» صاحب المنطق، وكلا القولين خطأ صريح، فإنا نعلم بالحس وضرورة العقل، أن الخارج ليس فيه إلا شيء معين مختص لا شركة فيه أصلًا، ولكن المعاني الكلِّيَّة العامة المطلقة في الذهن؛ كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان... إن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول، وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، أو من قَلَّد بعض من قال ذلك من الغالطين فيه»[1].

فالكلي ـ سواءٌ أكان منطقيًّا أم طبيعيًّا أم عقليًّا ـ لا وجود له في الخارج، وإذا وجد في الخارج، فإنما يكون معينًا جزئيًّا لا كليًّا، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «لا ريب أن الذهن يتصور إنسانًا مطلقًا، لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، فيكون كليًّا في التصور والذهن، فإذا وجد فلا يوجد إلا معينًا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه»[2].

وبطلان وجود الكلي العقلي في الخارج، كما يذهب إليه «أفلاطون» ظاهر جلي، أجمع على بطلانه المناطقة أتباع أرسطو[3]، ولكن الاشتباه الحاصل في وجود الكلي الطبيعي داخل الجزئي، أقوى من الاشتباه المتحقق في وجود الكلي العقلي في الخارج، وإن كان كلا القولين باطل، ولذلك تتابع على إثباته جمع غفير من الفلاسفة المشائين وأتباعهم، وبعض نظار المتكلمين، ولأجل ذلك اعتنى ابن تيميَّة بنقده وكشف زيفه، فمن نقده له ما يلي:

أولًا: قد يُراد بوجود الكلي في الأعيان معنى صحيحًا، كأن يُراد بذلك أن ما هو كلي في الذهن موجود معيَّنًا في الخارج، بمعنى تحقق مطابقة

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٢١٦/١ ـ ٢١٧، وانظر: المصدر نفسه ٢٨٠/٤ ـ ٢٨١، ٢٨٠، و٢٧٥/٦.

(٢) المصدر نفسه ٩٠/٥ ـ ٩١.

(٣) انظر: الجمع بين رأي الحكيمين، الفارابي، دار المشرق، بيروت، ط. الرابعة، ص١٠٥، والشفاء، ابن سينا ٣١٨/٢، والدرء، ابن تيميَّة ٢٨٦/١، ٩٢/٥.

الصورة الذهنية للأعيان الموجودة في الخارج، فهذا معنى صحيح، لكن لا يكون الكلي في الخارج إلا معينًا جزئيًّا، وأما إذا كان المراد وجود ذلك الكلي في الأعيان كليًّا لا جزئيًّا، فهذا معنى باطل يشهد ببطلانه الحس[1]، إذ «ليس في الموجودات المعينة إلا صفاتها المعيَّنة القائمة بها، وكل ذلك مشخَّص معيَّن، وما ثَمَّ إلا عين قائمة بنفسها، سواء سميت جوهرًا، أو جسمًا، أو غير ذلك، أو صفة لها، سواء سميت عرضًا أو لم تسم بذلك»[2].

ثانيًا: المعيَّن يضادُّ الكلي، والمطلق يقابل المقيَّد، فكيف يصح ـ إذن ـ أن يكون المطلق أو الكلي، الذي لا يتخصص بحيِّز ولا مكان جزءًا من المعيَّن أو الجزئي الذي يتخصص بحيز ومكان؟![3].

ثالثًا: لا يخلو الكلي الطبيعي في علاقته مع الجزئي من حالتين: إما أنه حدث مع الجزئي، وأما أنه موجود قبل وجود الجزئي، «فإن حدث معه، فهي معينة، لا مطلقة كلية؛ لأن الكلي لا يتوقف على وجود هذا المعين، وإن كانت موجودة قبله، فإن كانت مجردة من الأعيان لم يحتج فيها إلى شيء من المعينات، وإلا فالقول في مقارنتها لذلك المعين كالقول في هذا»[4].

رابعًا: لنا أن نتساءل في حقيقة علاقة الكلي الطبيعي بالجزئي: هل مراد المناطقة انتقال الكلي من جزئي إلى جزئي؟ أو مرادهم أن يقوم الكلي بكل الجزئيات على كثرتها دون انتقال؟.

فإذا صَحَّ انتقاله من جزئي إلى غيره ثبت ـ إذن ـ استغناء الجزئي المعين عن مقارنة الكلي المطلق، وإذا رأوا قيامه بالجزئيات كلها دون انتقال، فقد صادموا بتلك الرؤية بعض أسس فلسفتهم ورؤيتهم الوجودية، وبيان ذلك أن نقول: إن كان الكلي الطبيعي عَرَضًا، فالعَرَض ـ عندهم ـ لا يكون في

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٢٩٠ و٥/ ٩١ ـ ٩٢، الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٩٢ ـ ٩٣.

(٣) المصدر نفسه ٦/ ٣٠، وانظر: المصدر نفسه ٥/ ٩٣، والرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٣٠١.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٢٩ ـ ٣٠.

محلين، وإن كان جوهرًا، فالجوهر الواحد ـ عندهم ـ لا يكون أيضًا في محلين[1].

فمؤدَّى هذا القول التناقض؛ لأنه يقتضي أن يحل الشيء الواحد في أمكنة متعددة، كما أشار إليه بعض النظار[2].

خامسًا: أنه يلزم على قولهم بوجود الكلي الجزئي لوازم باطلة، أبرزها: إما أن يكون الكلي متكثِّرًا، وأما أن يكون متجزءًا، وكلاهما يناقض طبيعة الكلي[3] والعجيب أن «أرسطو» اعترف بتلك اللوازم الباطلة، كما قرره ابن رشد[4].

القول بوجود الكلي في الخارج أصل لكثير من الضَّلالات:

الوجه السلبي الأبرز لمبدأ الخلط بين الوجودين، اعتقاد وجود الكلِّيَّات في خارج الذهن، وإنما كان كذلك لآثاره المنهجية السلبية الواسعة، فقد كان أصلًا من أصول الانحرافات الاعتقادية والمنهجية، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «. . . أما الكلِّيَّات: فتلك ليس لها في الخارج معلوم ثابت لا ينقسم، وإنما هذا على زعم من يظن أن الكلِّيَّات موجودة كلية في الخارج، وهو معلوم الفساد بالضرورة، وهو من أصول ضلالهم في المنطق والإلٰهيات، وإنما هي في الذهن»[5].

ولما كان للكليات تلك الآثار السلبية الواسعة في المنهج والاعتقاد، فقد اعتنى بها ابن تيميَّة أَشَدَّ الاعتناء، وأفرد لنقدها مُصنَّفًا، ذكره في كتابه «منهاج السُّنَّة»، قائلًا معلِّلًا: «قد كتبنا في مسألة الكلِّيَّات كلامًا مبسوطًا مختصًّا بذلك، لعموم الحاجة، وقوة المنفعة، وإزالة الشبهة بذلك»[6]، ومما يؤسف له

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٦/ ٣٠.

(٢) انظر: مقاصد الفلاسفة، الغزالي، تحقيق: محمد بيجو، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، ص٨٥.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٣٠ ـ ٣١.

(٤) انظر: تفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد، تحقيق: الأب قنواتي، دار المشرق، بيروت، ص٧٧ ـ ٨٧.

(٥) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ٢٩٥، وانظر: المصدر نفسه ٥/ ٩٤، ٦/ ٣٧.

(٦) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٢/ ٥٩٥.

فقدان هذا الكتاب ـ على حَدِّ علمي ـ مع أنه من مشهور تصانيفه، حيث تتابع كثير ممن ترجموا وأرَّخُوا له على إثباته من جملة مؤلفاته، مثل ابن رُشَيِّق المغربي، حيث سَمَّاه ووصفه في سياق جَرْد مصنفاته[1].

لم يكن البحث في الكلِّيَّات من قبيل التَّرَف الفكري أو النَّافلة العلمية، بل هو ضرورة بَحثيِّة وحاجة علمية؛ لأنه من مقتضيات ولوازم النقد المعرفي، فإن آثار القول بالكلِّيَّات واسعة، تشمل عامة العلوم، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة بعد تَتَبُّعِه الآثار العلمية والفكرية للكلِّيَّات: «وهذا الأصل [أي: بحث الكلِّيَّات] ينفع في عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا، بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه...»[2].

فالآثار السلبية للكُلِّيَّات متنوعة، يجمعها نوعان ـ كما أشار إليهما ابن تيميَّة فيما نقلنا عنه سابقًا ـ وهما: آثار اعتقادية في الإلٰهيات، وآثار منهجية في المنطقيات، وإليهما أشار في موضع آخر، في سياق نقده الكلِّيَّات، قائلًا: «فليتدبر العاقل اللَّبيب هذا المكان، الذي حصل بسبب الضلال فيه من فساد العقول والأديان ما لا يعلمه إلا الله ﷻ، وباشتباه هذا اشتبه الأمر على هؤلاء المنطقيين، وعلى من قلَّدهم واتبعهم، فضلُّوا في العقليات المنطقيات والإلٰهيات ضلالًا بعيدًا...»[3].

والحق أن الآثار السلبية للكليات في الاعتقاد والمنهج، داخله في جملة الآثار السيئة لمبدأ الخلط بين الوجودين، كما مَثَّلتُ عليه سابقًا، وسيجد القارئ تشابهًا وربما تداخلًا في الأمثلة على الكُلِّيَّات مع الأمثلة على الخلط بين الوجودين، لكن لترابط القضيَّتين بعضهما ببعض، فإن كل الأمثلة السابقة واللاحقة تنبع من عين واحدة، وتصب في إناء واحد، إذ كلها تُعزِّزُ وتُؤكِّد الرؤية الواقعية عند ابن تيميَّة.

---

(١) انظر: الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميَّة، ص٣٠١، ٣٥٤، ٣٧٧، ٣٩٢.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/٢١٦.

(٣) المصدر نفسه ٥/٩٤.

وفي سياق هذا المبحث، سأتناول تلك الأمثلة على وجه الاختصار من زاوية النظر إلى الكلِّيَّات، ممثلًا بها على آثارها السلبية في الاعتقاد والمنهج، كما يراها ابن تيميَّة مبيِّنًا موقفه الواقعي منها.

أمثلة على نقد الكُلِّيَّات في الاعتقاد:

فمن تلك الآثار السلبية للكليات في الاعتقاد، ما حصل من الانحراف في مسألة وجود الله، وقد صرَّح ابن تيميَّة بهذا الأثر قائلًا ـ بعد بسطه مشكلة الكلِّيَّات وصفًا ونقدًا ـ: «وإنما نبَّهنا هنا على هذا؛ لأن كثيرًا من أكابر أهل النظر والتصوف والفلسفة والكلام، ومن اتبعهم من الفقهاء والصوفية، ضلوا في مسألة وجود الخالق، التي هي رأس كل معرفة، والتبس الأمر في ذلك على من نظر في كلامهم لأجل هذه الشبهة...»[١].

بكشف ابن تيميَّة تلك الشبهة المتعلقة بالكُلِّيَّات، ظهر فساد التصورات الفلسفية لوجود الإلٰه، مثل تصور فلاسفة التصوف، فقد أبان موقف غلاة الصوفية من أصحاب وحدة الوجود؛ كابن عربي وابن سبعين من «وجود الله»، فإن أقوالهم في هذه المسألة مضطربة، تدور حول تصورين:

الأول: إما أن يجعلوا الإلٰه عَدَمًا محضًا لا وجود له إلا في الأذهان، إذا فسروا وجوده بالوجود المطلق بشرط الإطلاق، وذلك بناء على رؤيتهم للكلي العقلي.

والثاني: إما أن يجعلوه جملة المخلوقات أو جزءًا منها، إذا فسروه بالموجود المطلق لا بشرط، بناء على رؤيتهم للكلي الطبيعي فحقيقة وجود الرب ـ عندهم ـ كحقيقة ظهور الكلي في جزئياته[٢].

وقريبًا من هذا التصور الافتراضي للإلٰه، تصور «ابن سينا»، إذ يرى أن

---

(١) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٢/ ٥٩٥.

(٢) انظر: بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٤٣٢، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ١٦١ ـ ١٦٨ و٧/ ٥٩٠ ـ ٥٩١، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٤٠ ـ ٤٥، والدرء، ابن تيميَّة ٧/ ١٢٥ ـ ١٢٧، وانظر: مناظرة ونقاش ابن تيميَّة بعض أعيان فلاسفة الصوفية حول اعتقادهم في وجود الله، الرسالة الصدفية، ص٢٩٩ ـ ٣٠٠، ٢٩٤٢.

وجود الله مقيَّد بالقيود السلبية، وهذا التصور - في نظر ابن تيميَّة - أشد امتناعًا في الخارج من وجود المطلق لا بشرط، من وجهٍ ذكره ابن تيميَّة(١).

لم تتوقف الآثار السلبية للكليات في باب الاعتقاد على مسألة وجود الله، بل طالت صفة العلم الإلٰهي، فإن بعض الفلاسفة كابن سينا، ينفي عن الله تعالى العلم بالجزئيات، ويثبت له العلم بالكلِّيَّات؛ لأن إثبات علمه بالجزئيات - في زعمه - يفضي إلى التغيُّر والتكثُّر، لكنه مع ذلك يُقِرُّ للإلٰه بالإحاطة العلمية لما في الكون، ففي سياق بيانه رؤيته الفلسفية حول صفة العلم الإلٰهي يقول: «. . . بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخص، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض، وهذا من العجائب»(٢).

تَتَبَّعَ ابن تيميَّة ما قرَّره «ابن سينا» حول صفة العلم الإلٰهي نقضًا ونقدًا، وبِتَدَفُّقٍ علمي رائع على عادته، في المجلد العاشر من كتابه «درء تعارض العقل والنقل»، ومما أوضحه في نقده مما يناسب المقام، تناقض ابن سينا حينما لا يثبت لله إلا العلم بالكلِّيَّات، ومع ذلك يوجب له الإحاطة بكل مثقال في الكون، ووجه ذلك أن «العلم بالكلي من حيث هو كلي، لا يوجب علمًا بشيء من المعيَّنات الموجودة»(٣)، فإنه «لا يمكن وجود كلي في الخارج مع كونه كليًّا قط، فمن لم يعلم إلا الكلِّيَّات، لم يمكنه أن يفعل شيئًا قط، ولا يكون عالمًا بشيء من الموجودات، فإن الموجودات في الخارج ليس فيها كلي، فعلى قول هؤلاء لم يعلم الله شيئًا من الموجودات، بل ولا فعل شيئًا من الموجودات، وهذا أمر قطعي لا حيلة فيه، كُلمَّا تدبره العاقل تبين له فساد هذا القول»(٤).

فشرط تحقق العلم الكلي في الخارج إثبات العلم بالجزئيات، ولذلك

---

(١) انظر: الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٣٠٣.

(٢) النجاة، ابن سينا ٣/٢٤٧.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/٣٠.

(٤) المصدر السابق ١٠/١٧١.

يقول: «... فمن لم يعلم إلا الكلي ـ وهو القدر المشترك ـ لم يعلم شيئًا من الموجودات ألبتة، وإنما ننتفع نحن بالعلم الكلي في الأمور الموجودة، إذا أدرجنا الموجودات في الأمر الكلي...»[(١)]، فمن لوازم تلك الرؤية الفلسفية للعلم الإلٰهي، عدم فاعلية علم الإلٰه في الوجود وفي أفعاله، ومضمون تلك الرؤية أن الله يعلم ولا يعلم، وهذا محض التناقض[(٢)].

ولما كان الكلي ـ في النظر الفلسفي ـ موجودًا في الخارج، فقد نفى النفاة أي قدر مشترك بين الخالق والمخلوق، بل واستلزموا من إثباته تمثيل الخالق بالمخلوق، لكن إثبات القدر المشترك، الذي يلزم الاسم المشترك بين الخالق والمخلوق، لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الإلٰه تعالى من صفات المخلوقين، ولا ينفي ما يستحقه من صفات الكمال الخاصة به؛ لأن القدر المشترك الناشئ من مُسَمَّى الوجود أو الحياة أو السمع أو البصر وغيرها من الصفات، التي بين الخالق والمخلوق، مطلق كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر، فليس بينهما اشتراك في الصفات القائمة في الخارج، فنفي ذلك القدر المشترك ومطلق التشابه بين الخالق والمخلوق، يؤدي ضرورة إلى تعطيل الخالق من صفاته المستحقة.

وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معيَّنًا مقيَّدًا، وأن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور، هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا، لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدها الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله...»[(٣)].

أمثلة على نقد الكلِّيَّات في المنهج:

يعتمد المنطق الأرسطي على الكلِّيَّات في بنائه الاستدلالي، ويحددها

---

(١) المصدر نفسه ١٠/١٩٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٠/١٩٢، ١٧٨.

(٣) التدمرية، ابن تيميَّة، ص١٢٨.

بخمس كليات منها الذاتي ومنها العرضي، وهي: الجنس، والفصل، والنوع، والعرض، والخاص، تكون تلك الكلِّيَّات الخمس مبادئ للتصور الذي يسبق التصديق، ومكوِّنات لصور الاستدلال.

وبناء على ذلك اشترط المناطقة القضية الكلِّيَّة في القياس البرهاني، وأضعفوا دلالة القياس التمثيلي لخلوه من القضية الكلِّيَّة، لكن يُلِحُّ علينا ـ في هذا المقام ـ السؤال التالي: كيف عَلِمْنَا تلك القضية الكلِّيَّة التي اشترطها المناطقة في القياس البرهاني؟ فإن كان عِلْمُنَا بها بدهيًّا، كان العلم بأفرادها وجزئياتها بدهيًّا بطريق الأولى! وإن كان العلم بها نظريًّا، فقد أفضى ذلك إلى الدور المعي أو التسلسل، إذ لا بد أن يتوقف العلم بها على ضرورة!![1].

والحق أن المرجعية المعرفية في علمنا بالقضية الكلِّيَّة، هي معرفتنا بجزئياتها وأفرادها، فأصل القضايا الكُلِّيَّة جزئية، لا تحتاج في صدقها إلى القضية الكُلِّيَّة، بل إن القضايا الكُلِّيَّة مفتقرة في تَشَكُّلِهَا ووجودها الحقيقي إلى الجزئيات كما أشرت إليه سابقًا.

فالمُعيَّن الجزئي المطلوب علمه بالقضايا الكلِّيَّة يعلم قبلها وبدونها، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «إذا كان لا بد في كل قياس من قضية كلية، فتلك القضية الكلِّيَّة لا بد أن تنتهي إلى أن تعلم بغير قياس، وإلَّا لزم الدور والتسلسل، فإذا كان لا بد أن تكون لهم قضايا كلية معلومة بغير قياس، فنقول: ليس في الموجودات ما تعلم الفطرة له قضية كلية بغير قياس، إلا وعلمها بالمفردات المعينة من تلك القضية الكلِّيَّة أقوى من علمها بتلك القضية الكلِّيَّة. . .»[2].

فالحاصل: أَنَّ إيجاب المناطقة القضية الكلِّيَّة في البرهان، يصطدم بحقيقتين منهجيتين، تضعفان برهانهم المنطقي، **وهما**:

الأولى: أن القياس المنطقي البرهاني محصور في الأذهان، وليس له

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٤٨ ـ ١٥١.

(٢) المصدر السابق، ص٣٦١.

فاعلية حقيقة في الواقع الخارجي، لاعتماده على الكلِّيَّات[1].

الثانية: أنه لما كانت الجزئيات أصلًا للكليات، كان القياس التمثيلي المعتمد على الجزئيات أصلًا للقياس الشمولي المعتمد على الكلِّيَّات، فإذا كان القياس التمثيلي بتلك المنزلة المعرفية، فكيف تستضعف دلالته المناطقة؟!

وفي تأكيد ذاك المعنى يقول ابن تيميَّة: «الكلي لا يكون كليًّا إلا في الذهن، فإذا عرف تحقق بعض أفراده في الخارج، كان ذلك مما يعين على العلم بكونه كليًّا موجبًا، فإنه إذا أحس الإنسان ببعض الأفراد الخارجية انتزع منه وصفًا كليًّا، لا سيما إذا كثرت أفراده، فالعلم بثبوت الوصف المشترك لأصلٍ في الخارج، هو أصل العلم بالقضية الكلِّيَّة، حينئذ فـ«القياس» التمثيلي أصل لـ«القياس الشمولي» إما أن يكون سببًا في حصوله، وإما أن يقال: لا يوجد بدونه، فكيف يكون وحده أقوى منه؟»[2].

لم يكن الأثر المنهجي للكليات مقتصرًا على المنطق، بل تجاوزه إلى علوم كثيرة، أبرزها علم أصول الفقه، وقد نَبَّه ابن تيميَّة على بعض الأخطاء الأصولية، التي نشأت تحت تأثير الرؤية الأرسطية للكليات، مثل «مقتضى الأمر بالمطلق» و«التكليف بالقدر المشترك».

أما ما يتعلق بـ«مقتضى الأمر بالمطلق»، فقد ذهب بعض الأصوليين؛ كـ«الرازي» و«الصفي الهندي»[3] إلى أن الأمر بالمطلق لا يقتضي الأمر بشيء جزئي معين، إلا بقرينة خارجة عن اللفظ، فالأمر إذا ورد بصيغة المطلق في النصوص لا يدل على الأمر بجزئي، بل يدل على الأمر بالحقيقة المطلقة الكلِّيَّة، وقد عَلَّلُوا ذلك بأن المطلق: هو اللفظ الدال على الماهية الكلِّيَّة، فالرازي يعرِّف المطلق قائلًا: «اللفظة الدالة على الحقيقة، من حيث إنها هي هي، من غير أن تكون فيها دلالة على شيءٍ من قيود تلك الحقيقة، سلبًا كان

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص١٥٥، ٣٤٨، ٣٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٧.

(٣) انظر: المحصول في علم أصول الفقه، الرازي ١/٣١٣ ـ ٣١٥، ونهاية الوصول في دراية الأصول، الصفي الهندي، تحقيق: صالح اليوسف، المكتبة التجارية، مكتبة، ط. الأولى، ١٤١٦هـ، ٣/١٠٠١.

ذلك القيد أو إيجابًا»[1].

لكن المطلق وإن تعلَّق في الأصل بالماهية ـ لأنه لا يكون معينًا في علم الآمر وقصده ـ فإنه لا يمكن تحققه في الواقع إلا معينًا، فالواجب يتعلق بالمطلق، لكن لا يتحقق إلا بمعين، ولذلك يقول ابن تيميَّة بعد شرحه الفرق بين تعلق الواجب بالقدر المشترك وتعلقه بالمعين: «. . . وهذا يظهر بالواجب المطلق، وهو الأمر بالماهية الكلِّيَّة؛ كالأمر بإعتاق رقبة فإن الواجب رقبة مطلقة، والمطلق لا يوجد إلا معينًا، لكن لا يكون معينًا في العلم والقصد، فالآمر لم يقصد واحدًا بعينه، مع علمه بأنه لا يوجد إلا معينًا، وأن المطلق الكلي عند الناس وجوده في الأذهان لا في الأعيان. . .»[2].

فأصل الإشكال الذي وقع فيه «الرازي» ومن تابعه في مسألة المطلق، اعتقادهم بوجود الكلي الطبيعي مع الجزئيات في الخارج، ولذلك فإن المطلق ـ في نظرهم ـ لا يدل على فرد جزئي، وإنما يدل على ماهية في الخارج، يصح أن تتعلق بها الأوامر والنواهي[3]، لكن جماهير الأصوليين عَرَّفوا المطلق بأنه: ما دل على فرد شائع في جنسه، وبناء على ذلك فإن اللفظ المطلق يتطلب فعلًا جزئيًّا معينًا؛ لأنه يستحيل أن يكون المطلق مطلوبًا اتباعه في الخارج لاستحالة وجوده في الخارج[4].

فإذا صَحَّ أن تتعلق الأوامر والنواهي بالمطلق الكلي، ولكن لا تتحقق في الواقع إلا بمعين، فكذلك يصح أن يتعلق التكليف بأمر كلي تحته أفراد كثيرة، لكن لا يمكن أن يتحقق إلا بمعين، وذلك مثل الواجب المخيَّر؛ ككفارة اليمين وفدية الأذى، فالواجب فعل واحد مما خُيِّر فيه لا بعينه.

لكن المعتزلة يرون أن الواجب متعلِّق بالكل، فلا يكون هناك فرق بين

---

(١) المحصول في علم أصول الفقه، الرازي ١/٣١٣.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/٢١٦.

(٣) انظر: شرح المعالم في أصول الفقه، ابن التلمساني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤١٩هـ، ١/٣٧٢.

(٤) انظر: الإحكام في أصول الحكام، الآمدي، المكتب الإسلامي، ط. الثانية، ١٤٠٢هـ، ٢/٢٠٥.

الواجب المعين والواجب المخير، فالتكليف عندهم متوجِّه إلى فعل كل الأفراد، ولكن على وجه البدل، إذا فعل المكلف بعضها سقط عنه وجوب الأخرى[1].

فكما أن الأمر بالمعنى المطلق الكلي، ليس أمرًا بمعين مخصوص، ولكن لا يمكن فعل المطلق إلا بمعين، فكذلك الواجب قد يكون غير معين، لكن الامتثال لا بد أن يكون بمعين، هكذا قرره ابن تيميَّة، فإنه بعد استعراضه مسألة المأمور المخيَّر وإجابته عن السؤال التالي: هل الأمر بالماهية الكلِّيَّة أمر بشيء من جزئياتها أم لا؟، قال: «وحقيقة الأمر: إن الواجب هو القدر المشترك بين الثلاثة [كما في مسألة كفارة اليمين]، وهو مسمَّى أحدهما، فالواجب أحد الثلاثة، وهذا معلوم متميز معروف للمأمور، وهذا المسمى يوجد في هذا المعين، وهذا المعين، وهذا المعين، فلم يجب واحد بعينه غير معين، بل وجب أحد المعينات، والامتثال يحصل بواحد منها، وإن لم يعينه الآمر...»[2].

ابن تيميَّة بين الاسمية والتصورية:

نختم بيان رؤية ابن تيميَّة للكلِّيَّات بالسؤال التالي: إذا كان ابن تيميَّة لا يرى للكليات وجود في الخارج، فهل يمكن أن ننسبه للمذهب الاسمي في الكلِّيَّات؟

قبل الإجابة عن هذا التساؤل، حَرِيٌّ بنا أن نتعرَّفَ على المذهب الاسمي بشكلٍ مختصر، فإنه ذلك المذهب وتلك الرؤية التي تذهب إلى أن الكلِّيَّات ما هي إلا مجرد ألفاظ وأسماء، ليس لها مدلول واقعي، لا في داخل الذهن، ولا في خارجه، وإنما تدل على عدد غير محدود من الجزئيات، ولا دلالة لها إطلاقًا على معنى عام، يجمع تلك الجزئيات داخل الذهن، وقد اشتهر هذا المذهب في الفلسفة الحديثة، لا سيما على يدي الفيلسوفين «باركلي» و«ديفيد هيوم»[3].

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٢/١٥٩، والبحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط. الثانية، ١٤٢٣هـ، ١/١٨٦.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/٢٥١.

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسط، يوسف كرم، دار القلم، بيروت، ص٧٠، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/٢٦٧، والمنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣م، ١/١٠٨.

وقد جاء هذا المذهب في مقابل مذهبين:

الأول: المذهب الواقعي، الذي يرى للكليات وجودًا في الذهن وفي الخارج، وهو الذي تبناه «أفلاطون» و«أرسطو».

والثاني: المذهب التصوري، الذي يقر بوجود الكلِّيَّات في الذهن فقط دون الخارج، وقد أخذ به عامة الفلاسفة العقليين، وأيَّدَه وتَبَنَّاه ابن تيميَّة على ما سبق شرحه.

لكنه بناء على اتفاق المذهب التصوري والمذهب الاسمي، في نفي مدلول ومسمى الاسم الكلي في الخارج، فقد سَوَّغَ بعض الباحثين توسيع دلالة المذهب الاسمي ليشمل المذهب التصوري، فأطلقوه وجعلوا التقابل حاصلًا بين المذهب الاسمي والمذهب الواقعي(١).

وبالنظر إلى هذا المعنى نسب بعضُ الباحثين ابنَ تيميَّة إلى المذهب الاسمي؛ كالدكتور «علي سامي النشار»(٢)، وهذا مقبول في حدود المصطلح الخاص، لا سيَّما إذا أدركنا أن لمشكلة الكلِّيَّات جانبين:

الأول: جانب وجودي «انطلوجي»، يتعلق بوجود الكلِّيَّات وعدم وجودها، سواء في العقل أم خارجه.

الثاني: جانب لغوي يتعلق بتفسير الاسم الكلي، هل له مدلول ومسمى في الخارج أم لا؟

فانسجام المذهبين التصوري والاسمي، في الموقف من وجود الكلِّيَّات، ووجود مدلول ومسمى الاسم الكلي في الخارج، قد يُسوِّغُ وصف المذهب التصوري بالمذهب الاسمي، إذا ظهر المعنى، وإلَّا فإن هناك فرقًا جوهريًّا بين المذهبين، يتمثل في إثبات وجود الكلِّيَّات ومدلولاتها في الذهن.

وإذا أمكن قبول وصف مذهب ابن تيميَّة في الكلِّيَّات بالمذهب الاسمي بذاك الاعتبار، فإنه لا يمكننا ـ علميًّا ـ تجريد ابن تيميَّة من رؤيته التصورية للكليات،

---

(١) انظر: خريف الفكر اليوناني، عبد الرحمٰن بدوي، دار القلم، بيروت، ط. الخامسة، ١٩٧٩م، ص١٦١.

(٢) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، النشار، ص١٩٧، ٢٠١، ٢١٥، ٢١٩، ٢٢٢.

ونسبتُه إلى المذهب الاسمي المحض، وهذا بعينه ما وقع فيه الدكتور «أبو يعرب المرزوقي»، فإنه أكَّد اسمية ابن تيميَّة ونفي صراحة كونه تصوريًّا، اعتمادًا على ما فهمه من نَصٍّ له، أورده في سياق بيان موقفه من المذهب الواقعي.

وفي ذلك النص يقول ابن تيميَّة: «المعاني الكلِّيَّة العامة في الذهن؛ كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ، فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى، فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج، ويشملها ويعمُّها، لا أن في الخارج شيئًا هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا، فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول، وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، أو من قَلَّد من قال ذلك من الغالطين فيه»[(١)].

يرى الدكتور «أبو يعرب» أن هذا النص تضمن نفي ابن تيميَّة ثلاثة مذاهب في مشكلة الكلِّيَّات:

أولها: على حد تعبير المرزوقي ينفي الواقعية الأفلاطونية «لا أن في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا».

وثانيها: يلغي الواقعية الأرسطية «أو يوجد في هذا وهذا»،.

وثالثها: ينفي التصورانية «أو يشترك فيه هذا وهذا»، فإذا غاب الكلي في نفسه (أفلاطون) وفي الأعيان (أرسطو) أو حتى في الأذهان، بمعنى المشترك بين الأعيان بما هو تصور (التصورانية) ماذا سيبقى؟»[(٢)].

لكنَّ نصوصَ ابن تيميَّة المحكمة المتكاثرة، دالة دلالة قطعية على إثباته وجود الكلي في الذهن، مما يسوِّغ لنا الجزم بأن رؤيته للكليات تتفق مع رؤية المذهب التصوري، فلطالما كان يؤكِّد على وجود الكلِّيَّات الثابتة في عقول العقلاء، وأنها أعراض قائمة بالذات العاقلة، وأنها في الأذهان لا في

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/٢١٦ - ٢١٧.

(٢) إصلاح العقل في الفلسفة العربية، أبو يعرب المرزوقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط. الثالثة، ٢٠٠١م، ص١٧٨.

الأعيان[1] في نصوص كثيرة أوردت بعضها في أوائل بيان موقفه من الكلِّيَّات، فالأفكار الكلِّيَّة ـ عند ابن تيميَّة ـ ليست أفكارًا جزئية ربطت باسم معيَّن، يخلع عليها دلالة أوسع مدى، كما يذهب إليه المذهب الاسمي[2]، وإنما هي أفكار عامة تجريدية مطلقة.

وأقصى ما يقال عن النص الذي اعتمد عليه الدكتور «أبو يعرب»: إنه نص مشتبه محتمل، لكننا إذا نظرنا إلى سباقه وسياقه، المتناولين بالنقد للمذهب الواقعي، ظهر لنا مراد ابن تيميَّة بقوله: «أو يشترك فيه هذا وهذا» فإنه لما كان كلامه في نقد وجود الكلِّيَّات في الخارج نفاها بقوله: «لا أن في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا».

ثم أكد هذا النفي المتعلق بالكلي الموجود في الخارج قائلًا: «أو يشترك فيه هذا وهذا» فالضمير في «فيه» يعود إلى الكلي الخارجي، لا إلى الكلي في الذهن، كما فهمه «أبو يعرب المرزوقي»!.

والمقصود: أن نفي المعنى الكلي ذهنًا وخارجًا، لا يَتَأَتَّى على أصول ورؤية ابن تيميَّة المنهجية، لا سيَّما وقد صرَّح ببطلان تصور حقائق لا تكون ثابتة في الذهن ولا في الخارج، ومن مقتضيات هذا البطلان ولوازمه، إبطال حقيقة المذهب الاسمي، الذي يقدِّر معاني عامة غير ثابتة في العلم أو الذهن وفي الوجود الخارجي، ففي معرض تفريقه بين الماهية والوجود، يقول: «حقيقة الفرق الصحيح: أن الماهية هي ما يرتسم في النَّفس من الشيء، والوجود هو نفس ما يكون في الخارج، وهذا فرق صحيح، فإن الفرق بين ما في النَّفس وما في الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه، **وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة في العلم ولا في الوجود فهذا باطل**»[3].

---

(١) انظر على سبيل المثال: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٩٠، ٩١، ٩٣، ١٣٤، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٦٢ ـ ٣٦٣.

(٢) انظر: ديفيد هيوم، زكي نجيب محمود، دار المعارف، مصر، النص رقم (٢) ص١٧٤.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٠٩.

ثَالِثًا: أَسَاسُ نَقْدِ المَنْطِقِ

المنطق الأرسطي ليس مُجرَّدَ آلةٍ محايدةٍ، كما يسوِّق له أصحابه[1]، وإنما هو منهج نظر استدلالي، غير مُنفَكٍّ عن رؤيته الفلسفية[2]، وأوضح ما يمثل رؤيته، تلك الرؤية الوجودية التي شُرِحَتْ في أول المبحث، وهي فكرة المطابقة والتَّمَاهي التام بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، فتلك الفكرة المركزية تمثل السند الفلسفي للمناطقة، بل إنها تمثل مبدأهم الفلسفي العام، كما صَرَّح بذلك ابن تيميَّة قائلًا: «... ما يَدَّعون ثبوته في الخارج من المجرَّدات العقلية لا يثبت ـ على السبر العقلي ـ له تحقق إلا في الذهن... وهذا كان مبدأ فلسفة هؤلاء، فإنهم نظروا في الأجسام الطبيعية، فعلموا القدر المشترك الكلي، فصاروا يظنون ثبوته في الخارج...»[3].

بناء «المنطق» على أصلين:

احتضن تلك الرؤيةَ الفلسفيةَ الوجوديةَ للمنطق أصلان، تأسَّسَ عليهما المنطق، **وهما**:

الأول: التفريق بين الماهية ووجودها.

---

(١) من هؤلاء: الغزالي الذي يعتقد أن المنطق لا علاقة له بالدين نفيًا وإثباتًا، بل هو مجرد آلة للنظر في طرق الأدلة، انظر: المنقذ من الضلال، الغزالي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٧م، ص٦٥ ـ ٦٦.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيميَّة ١/٢١٨، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٦.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٥٣، وانظر: المصدر نفسه، ص١٧٦.

الثاني: التفريق بين الصفات الذاتية واللازمة.

وكلاهما ينبعان من فكرة المطابقة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، لكن الأول: يمثل الوجه الوجودي لتلك الفكرة، والثاني: يمثل الوجه المعرفي، وإلى هذين الأصلين أشار ابن تيميَّة، قائلًا بعد شرحه وحكايته أقوال الفلاسفة في التفريق بين الذاتي والعرضي: «وهذا الكلام الذي ذكروه مبني على أصلين فاسدين: الفرق بين الماهية ووجودها، ثم الفرق بين الذاتي لها واللازم لها»[1].

- **الأصل الأول: التفريق بين الماهيَّة ووجودها**، فالوجود عند جماهير المتفلسفة والمناطقة غير الماهية، وهو زائد عليها، فالشيء له وجود في الخارج، وله ماهية ثابتة في الخارج أيضًا، تمثل حقيقته، فوجوده غير ماهيَّته، وعلى هذا الرأي درج المناطقة وبعض المتفلسفة؛ كالفارابي وابن سينا، ونُسِبَ إلى المعتزلة[2].

فالماهية - في نظرهم - سابقة على الوجود، وتعقُّل الماهية ليس متوقفًا على تعقُّل الوجود، فإن تصوُّر المثلث - مثلًا - ممكن مع الذهول عن كونه موجودًا، وليس تصور المثلث ووجود ماهيته، متوقفًا على وجوده في الخارج، وهذا أبرز أوهامهم التصورية التي قادتهم للتفريق بين الماهية ووجوده، وقد بيَّنَ ابن تيميَّة - في سياق تحليله قولهم - ذلك الوهم قائلًا: «إنما أصل ضلالهم: أنهم رأوا الشيء قبل وجوده، يعلم، ويراد، ويميز بين المقدور عليه والمعجوز عنه، ونحو ذلك، فقالوا: ولو لم يكن ثابتًا لما كان كذلك، كما أننا نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهيَّاتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج، فتتخيَّل الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمورٌ ثابتة في الخارج»[3].

وكون صورة الشيء في الذهن - وهي الماهية - لا تتوقف على وجوده

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٠٦، وانظر: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٣/ ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٢) انظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا ٣/ ١٥، المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص٤٨.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٠٦.

في الخارج أمر لا نزاع فيه، فإن ماهية الشيء الموجودة في الذهن غير وجوده في الخارج، وإنما النزاع في: هل لتلك الماهية وجود في الخارج؟ والتحقيق ـ كما يراه ابن تيميَّة وعامة النظار ـ «أن ذلك كله أمر موجود وثابت في الذهن لا في الخارج عن الذهن، والمقدَّر في الأذهان قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان، وهو موجود وثابت في الذهن، وليس هو في نفس الأمر، لا موجودًا ولا ثابتًا، فالتفريق بين الوجود والثبوت، مع دعوى أن كليهما في الخارج غلط عظيم، وكذلك التفريق بين الوجود والماهية، مع دعوى أن كليهما في الخارج»[1].

ومشكلة الوجود والماهية من جنس مشكلة الكلِّيَّات، كلتاهما ينبعان من مبدأ الخلط بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ـ وقد مضى شرح هذا المبدأ وأبعاده وآثاره ـ ولذلك تَولَّى ابن تيميَّة تحرير الاشتباه الحاصل بين وجود الشيء وماهيته، ببيان الإجمال الواقع في تلك العلاقة، فإن مباينة الماهية للوجود، قد يراد بها معنى صحيحًا، وآخر باطلًا.

المعنى الأول: كون الماهية ما يتصوره الذهن، والوجود ما يتحقَّق في الخارج، وهنا تتحقق المغايرة بين الماهية والوجود، إذ الماهية وجود ذهني والوجود وجود خارجي.

المعنى الثاني: كون ماهية الشيء هو وجوده في الخارج، وهنا لا يمكن أن تكون الماهية شيئًا آخر غير وجود الشيء نفسه.

وحول هذا التفصيل يقول ابن تيميَّة: «قد يعني بالماهية ما يتصور في الذهن، وبالوجود ما يكون في الخارج، وهذا حق لم ينازع فيه نظار المسلمين، ولا ريب أن الماهية المتصوَّرة في الذهن، ليست عين الموجود في الخارج... فمن قال: إن الماهية غير الوجود، وأراد بالماهية الصورة العلمية الذهنية، وبالوجود ما يوجد في الخارج فقد أصاب، وأما إذا عني بالماهية والوجود جميعًا ما هو ثابت في الخارج، أو عني بهما جميعًا ما هو متصوَّر

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

في الذهن، وقيل: إن في الذهن شيئين: ماهية ووجودها، أو في الخارج شيئان: ماهية ووجودها، فهذا خطأ، وبهذا التفصيل يزول الاشتباه والنزاع الموجود في أن الماهية: هل هي غير وجودها أم لا؟...»[1].

وإثبات الماهيَّات في الخارج، والتفريق بينها وبين وجود الشيء، أصل منهجي تبنَّاه مؤسِّسا المنطق «أرسطو» وأستاذه «أفلاطون»، ردًّا على الفلسفة السوفسطائية، التي تنفي حقائق الأشياء استنادًا إلى تغير الأشياء المستمر وصيرورتها الدائمة، عندئذٍ أراد «أرسطو» و«أفلاطون» أن يبطلا مستندات الفلسفة السوفسطائية، بإثبات أن التغير الظاهر في الأشياء لا يلزم منه نفي حقائقها الثابتة، فهناك أشياء جزئية محسوسة متغيرة، وهناك ماهيَّات ثابتة دائمة لا يمكن أن تتغير، هي محط اليقين وموضوع العلم، ولذلك يقول «أرسطو»: «لا أنازع في أن المحسوسات الطبيعيات ليس من الوجود بشيء، فلا يمكن اتِّخاذها أساسًا للمعرفة، ولا أنازع في أن العلم لا يتعلق إلا بالكلِّيَّات، لا بالظاهر ولا الأفراد، كل ذلك سَلَّمْنَاه، وهو مذهبنا أيضًا»[2].

- **الأصل الثاني: التفريق في علاقة الشيء بأوصافه**، بين الصفات الذاتية والصفات اللازمة، فإن المناطقة قَسَّموا الصفات إلى قسمين:

الأول: الصِّفات الذَّاتيَّة، وهي ما تتوقف عليها حقيقة الأفراد وماهيتها، وتكون مقوِّمة لحقيقة الشيء، تعقلها متقدم في الذهن على أفراده، مثل الحيوانية، فإن فهم الإنسان مثلًا متوقف على فهم الحيوانية وتصورها.

الثاني: الصَّفات العرضيَّة، وهي ما انتفى عنها تقدم تصورها في الذهن، وتكون على قسمين:

القسم الأول: صفات عرضية لازمة، لا يمكن رفعها عن الموصوف،

---

(١) الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٥٣٢، وانظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ١٠٥، والجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٣/ ٢٨٧، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٠٩، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/ ٢٦٥.

(٢) المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، دايفد سانتلانا، دار النهضة العربية، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨١م، ص٦٥.

إما رفعًا في الوجود الخارجي والوجود الذهني، وإما في الوجود الذهني فقط، وهي على نوعين:

* **النوع الأول**: صفات لازمة لوجود الماهية دون حقيقتها، بمعنى أنه يمكن رفعها ذهنًا لا وجودًا؛ كالظل للفرس، وكالسواد للزنجي.

* **النوع الثاني**: صفات لازمة للماهية، وهي التي لا يمكن رفعها عن الموصوف ذهنًا ووجودًا؛ كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة.

القسم الثاني: صفات عَرَضية عارضة غير لازمة، وغير مقوِّمة لحقيقة الشيء، يمكن رفعها عن الموصوف ذهنًا ووجودًا؛ لأنها لا تدخل في حقيقة الموصوف وماهيته، مثل وصفي الضاحك والماشي للإنسان[1].

والإشكال في هذا التقسيم يتمركز في الفرق بين الصفات الذاتية والصفات العرضية اللازمة، وأبرز الفروق التي توصل إليها المناطقة ثلاثة، وهي:

* **الأول**: أن تصور الصفات الذاتية للشيء، يسبق تصور الشيء نفسه، بخلاف الصفات العرضية، ومنها الصفات اللازمة.

* **الثاني**: أن الصفات الذاتية مقوِّمة لحقيقة الشيء، لا تحتاج إلى علة مغايرة لذات الشيء، فلون الشيء ـ مثلًا ـ صفة ذاتية، إذ لا يمكن للشيء أن يكون إلا وله لون، لكن كونه أسود أو أبيض، أو غير ذلك أمر عارض.

* **الثالث**: أن الصفات الذاتية يمتنع رفعها في الوجود الخارجي والوجود الذهني[2].

وإذا كان وجود الماهيات في الخارج وَهْمًا، فإن من نتائج هذا الوهم التفريق بين الصفات الذاتية المتعلقة بتلك الماهيات، وبين الصفات اللازمة؛

---

(١) انظر: شرح الوريقات في المنطق، ابن النفيس، ص١٦ ـ ١٩، وتحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، قطب الدين الرازي، دار إحياء الكتب العلمية، مصر، ص٥٧، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٠٥.

(٢) انظر: الإشارات والتنبيهات، مع شرح الطوسي ١/ ١٥٢، وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٦١ ـ ٤٦٢.

لأن هذا التفريق تفريق تَحَكُّمِي اصطلاحي وضعي اعتباري، لا علاقة له بحقائق الأشياء الخارجية ـ كما يزعمون ـ وإنما علاقته بتصوُّر المتكلِّم ومراده، فلا حقيقة للتفريق بين الصفات الذاتية والصفات اللازمة، فالزوجية والفردية للعدد الزوج والفرد ـ مثلًا ـ مثل الناطقية والصاهلية للحيوان الإنسان والفرس، إذ كلها لوازم للموصوف، وقد يخطر بعضها للمتكلِّم، وقد لا يخطر، وهي كلها تابعة لما يتصوره المتكلم، «أما أن يكون هذا خارجًا عن الذات، وهذا داخلًا في الذات، فهذا تحكم ليس له شاهد، لا في الخارج ولا في الفطرة»[1].

ذلك لأن الماهية التي تتعلق بها الصفات الذاتية، لا حقيقة لها في الخارج، بل وجودها في الذهن، وهي تابعة لتصوُّر المتصوِّر، وفي بيان ذلك يقول ابن تيميَّة منبِّهًا على الأصل الفلسفي، الذي أوجب لهم هذا التفريق الباطل: «إن حاصل ما عندهم أن ما يُسَمُّونَه ماهية هي ما يتصوَّر الذهن، فإن أجزاء الماهية هي تلك الأمور المتصورة، فإذا تصوَّر جسمًا ناميًا حساسًا، متحركًا بالإرادة ناطقًا أو ضاحكًا، وكل جزء من هذه الأجزاء هو كان المعنى المتصوَّر، وكان داخلًا في هذا المتصوَّر، وإن تصور حيوانًا ناطقًا، كان أيضًا كلٌّ منهما جزءًا مما تصوره داخلًا فيه، وكان ما يلزم هذه الصورة الذهنية، مثل كونه حيًّا وحساسًا وناميًا، هو لازمًا لهذا المتصوَّر في الذهن.

فالماهية بمنزلة المدلول عليه بـ(المطابقة)، وجزؤها المقوِّم لها الداخل فيها، الذي هو وصف ذاتي لها، بمنزلة المدلول عليه بـ(التضمن)، واللازم لها الخارج عنها بمنزلة المدلول عليه بـ(الالتزام)، **ومعلوم أن هذا أمر يتبع ما يتصوره الإنسان، سواء كان مطابقًا أو غير مطابق، ليس هو تابعًا للحقائق في نفسها، وأصل غلط هؤلاء أنه اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان...**»[2].

ومما يوضح تَحَكُّمَهم في هذا التفريق الوجه التاسع من الأوجه، التي

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١١٣.

(٢) المصدر السابق، ص٦٦ ـ ٦٧.

أقام بها ابن تيميَّة الدليل على أن الحدود المنطقية لا تفيد تصوير الحقائق، «ذلك أنهم يقولون: إن المحدود لا يتصور أو لا يحد حدًّا حقيقيًّا، إلا بذكر صفاته الذاتية، ثم يقولون: الذاتي هو ما لا يمكن تصور الماهية بدون تصوره، فيفرِّقون بين الذاتي وغير الذاتي: أن الذاتي ما يتوقف عليه تصور الماهية، فلا بد أن يُتصوَّر قبلها، ويقولون تارة: لا بد أن يتصور معها، فلا يمكن عندهم أن يتأخر تصوره عن تصور الماهية، وبذلك يعرف أنه وصف ذاتي، فحقيقة قولهم: أنه لا يعلم الذاتي من غير الذاتي حتى تعلم الماهية، ولا تعلم الماهية حتى تعلم الصفات الذاتية، التي منها تؤلف الماهية، وهذا دور»[1].

فـ«الدور القبلي الممتنع»[2] لازم لرؤيتهم المضطربة في ضبط الصفات الذاتية، وقد أشاد ابن تيميَّة بهذا الوجه قائلًا: «هذا كلام متين يجتاح أصل كلامهم، ويبين أنهم متحكِّمون فيما وضعوه، **لم يَبْنُوه على أصلِ علمٍ تابعٍ للحقائق...**»[3].

ليست المناقشةُ التفصيليةُ لهذا الأصل مقصودةً في تضاعيف هذا المبحث، وإنما المراد بيان المنبع الفلسفي لهذين الأصلين، وأثرهما على أسس المنطق الأرسطي، فإن حقيقتهما نابعة من الارتباط التصوري بين الوجودين الذهني والخارجي، وراجعة إلى محاولة فرض الوجود الذهني على الوجود الخارجي، مما أنتج للمناطقة فكرة إثبات الماهيات في الخارج، وتعليق معرفة الأشياء بصفاتها الذاتية، وتأسيس العلوم والحقائق على ذلك، فإن الشيء - في نظرهم - لا يعرف إلا إذا عرف وجوده على وجه الحقيقة، وهي إدراك ماهيته، ولا يمكن معرفة وجوده الحقيقي، إلا إذا عرفت صفاته الذاتية المتعلقة بالماهية.

على تلك الرؤية الفلسفية الوجودية، المتمثلة في الأصلين السابقين، بنى

---

(١) المصدر نفسه، ص١١٩.

(٢) **الدور القبلي الممتنع**: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه. انظر، التعريفات، الجرجاني، ص١٠٥.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٢٠.

«أرسطو» منطقه تصورًا وتصديقًا، حاصرًا إياه في الحد طريق التصور، والقياس مسلك التصديق.

الحَدُّ:

وظيفة الحد الأرسطي ـ عند المناطقة ـ تصوير الماهية الموجودة في الخارج، ولذلك عَرَّفه أرسطو بـ «قول وجيز منبئ عن ذات الشيء وماهيَّته»(١)، فـ«الحد» ـ وإن كان عبارة لغوية وصورة منطقية في ذهن الحَادِّ ـ حقيقته عند المناطقة مطابق للهيئة الطبيعية الخارجية للمحدود، ومساوٍ لحقيقته الموجودة في الواقع الخارجي، فالحد لا يرسم صورة حقيقة المحدود في ذهن الحاد إلا ببيان الشيء في نفسه، ولا يمكن بيان الشيء إلا بأوصافه الذاتية، ومن ثَمَّ فإن الحد الحقيقي هو المتعلق بصفات الشيء الذاتية، وفي هذا يقول ابن سينا: «يجب أن يقوم الحد في النفس، صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها، فحينئذٍ يعرض أن يتميز أيضًا المحدود، والحكماء لا يطلبون في الحدود التمييز وإن لاحقها التمييز، بل يطلبون تحقق ذات الشيء وماهيته...»(٢).

لكن ابن تيميَّة يرى ـ بناء على واقعيته المعرفية ـ أن وظيفة الحد التمييز بين المحدود وغيره، لا تصوير ماهيته وذاتيته، وفي ذلك يقول: «الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم، ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليوناني، أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم، وحذا حذوهم تقليدًا لهم من الإسلاميين وغيرهم...»(٣).

فهدف الحدود ـ في نظر ابن تيميَّة ـ متعلق بمعرفة وجود الشيء الجزئي في الواقع الخارجي، عَبْرَ خَواصِّه وصفاته المميِّزة له عن غيره، وليس هدفها

---

(١) تلخيص منطق أرسطو، ابن رشد، تحقيق: جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، ط. الأولى، ١٩٩٢م، ٥/٤٦٣.

(٢) النجاة في المنطق والإلٰهيات، ابن سينا، ١/٩٩.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٦.

المعرفة العامة والكلِّيَّة للأشياء، وهذا منسجم كل الانسجام مع الواقع والفطرة، فإن الأُمَم تدرك الحقائق وتميِّز بينها في مجريات حياتها علمًا وصناعة وتجارة وسياسة، ومع ذلك لم تعرف تلك الحدود الأرسطية والأوضاع الاصطلاحية[1].

ولذلك تتابع العقلاء على القول بأن المراد من الحدود التمييز بين المحدود وغيره، وهذا ما عليه ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «جمهور النظار من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين... كما هو طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف...»[2].

فالعلوم والحقائق ميزانها الفطرة والتجارب الحسية، وليس ميزانها الأوضاع الصناعية الاصطلاحية؛ لأن الأصل في المعاني أن تكون فطرية عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص[3]، فإن كل تلك التراتيب والشروط، التي وضعها المناطقة للوفاء بصناعة الحد «صناعة وضعية اصطلاحية، ليست من الأمور الحقيقية العلمية، وهي مع ذلك مخالفة لصريح العقل، ولما عليه الوجود في مواضع...»[4].

القياس:

وكما أن التصور ـ عند المناطقة ـ متوقف على الحد، المتعلق بماهية الشيء في الخارج، فكذلك التصديق متوقف على القياس البرهاني، الذي يثبت العلاقة بين الماهيات الموجودة في الخارج، للوصول إلى الحقيقة البرهانية، فهو ـ في اصطلاحهم ـ: «قول مؤلف من أقوال متى سُلِّمت لزم عنها بالذات قول آخر»[5].

(١) انظر: المصدر السابق، ص٥٤٩، ٧٠.
(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٣٢٠.
(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٢٢١.
(٤) المصدر نفسه، ص٦٨.
(٥) الوريقات في المنطق، ابن النفيس، ص٨٨.

فـ«القياس» مُؤَسَّس على فكرة «الحد»، إذ هو مركب من قضايا، والقضايا مؤلَّفة من حدود، والحدود تدور حول الماهيات، فهو ـ وإن كان عبارة لغوية وصورة منطقية للتصديق في ذات العالِم والمستدِل ـ حقيقته عند المناطقة على غرار «الحد» الذي يطابق بين الهيئة الصورية المركَّبة في ذهن العالم، وبين الهيئة الطبيعية المركبة في الوجود الخارجي، وبذلك يقع في فخ التَحَكُّم الذي لا دليل عليه، فإن الاستدلال لا يمكن أن يتحقق ـ عندهم ـ إلا بهذا القياس المكوَّن من مقدمتين، والمحاط بشروط اصطلاحية في شكله ومادته، مما يتنافر مع الفطرة والواقع، وإلا فإن الاستدلال ـ كما قد بُيِّنَ سابقًا ـ قائم على منطق التلازم بين الدال والمدلول، «إذا تصورته الفطرة عَبَّرَتْ عنه بأنواع من العبارات، وصوَّرَتْهُ في أنواع من صور الأدلة، لا يختص شيء من ذلك بالصورة التي ذكروها في القياس...»[1].

فرض ما في الأذهان على واقع الأعيان:

إن هدف «المنطق» المعرفي والمنهجي، المطابقة بين ما هو نفسي ذاتي إدراكي، وهو «التصور» و«التصديق»، وبين ما هو واقعي خارجي، من خلال المنطق اللُّغوي المتمثل في الحد والقياس، وهذا يعني إخضاع الوجود الخارجي للوجود الذهني، وفرض ما في الأذهان على ما في الواقع من الأعيان، وإذا تأمَّلْنَا ذلك الهدف الواضح أدركنا حقيقة العبارة الشهيرة: «من تمنطق فقد تزندق» فإن «من تمنطق بالمنطق الواقعي [الأرسطي] فقد ادَّعى المطابقة بين العلم والوجود، ومن ثم رَدَّ الثاني إلى الأول، وهو عين الموقف السوفسطائي، حيث يصبح الإنسان مقياس كل شيء، وإذًا فهو قد تزندق...»[2].

وتظهر زندقته حينما يَدَّعي الوصول إلى حقائق الأشياء، عبر الحد الحقيقي المركب من الجنس والفصل، الذي يؤدي ـ في نظرهم ـ إلى التصور

(١) المصدر السابق، ص٢٥٠.

(٢) إصلاح العقل في الفلسفة العربية، أبو يعرب المرزوقي، ص٢٨٠.

التام لحقائق الأشياء، لكن القدرة والطاقة التصورية للعقل البشري تعجز عن إدراك حقائق الأشياء، وتصورها تصورًا تامًّا من كل وجه بلوازمها؛ لأن ذلك من خصائص علم الله تعالى، فإنه المحيط بكل شيء علمًا.

ومع أن المناطقة تنبَّهُوا إلى محدودية التصور العقلي، فلم يشترطوا في التعريفات دلالة الالتزام؛ لأن مدلولات تلك الدلالة غير منحصرة، وإنما اشترطوا دلالة المطابقة والتضمن[1]، فقد كان ادِّعاؤهم الوصول إلى حقائق الأشياء، لا يخلو من نوع غرورٍ علمي، ومنازعة للعلم الإلٰهي.

ويعلِّلُ ابن تيميَّة ذلك: بأن الوجود غير متناهي الصفات واللَّوازم، فإن الصفات الذاتية المشتركة بين الأشياء، التي تُمثِّل قاعدة الحد «قد لا يمكن الإحاطة بها، ولا ريب أنه كلما كان الإنسان بها أعلم كان الموصوف أعلم، وأنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه، ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئًا من كل وجه، ولا نعلم لوازم كل مربوب، ولوازم لوازمه إلى آخرها، فإنه ما من مخلوق إلا وهو مستلزم للخالق، والخالق مستلزم لصفاته التي منها علمه، وعلمه محيط بكل شيء فلو علمنا لوازم لوازم الشيء إلى آخرها لزم أن نعلم كل شيء، وهذا ممتنع في البشر، فإن الله ﷻ هو الذي يعلم الأشياء كما هي عليه، من غير احتمال زيادة، وأما نحن فما من شيء نعلمه إلا ويخفى علينا من أموره ولوازمه ما لا نعلمه»[2].

فالمنطق بتلك الرؤية حَوَّل العلم البشري، الذي هو عبارة عن تجربة اجتهادية ملازمة للنَّقص، إلى علم مطلق يتجاوز التجربة، وينفذ إلى حقائق الأشياء.

وللزندقة في المنطق وجه آخر، يتمثل في أصوله الفلسفية، ولوازمه المنهجية والمعرفية، ولهذا أشار ابن تيميَّة، قائلًا بعد عرضه أقوال بعض المتفلسفة في الإلٰهيات: «هذا الكفر المتناقض وأمثاله، هو سبب ما اشتهر بين

---

(١) انظر: معيار العلم في المنطق، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى١٤١٠هـ، ص٤٨.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١١٧.

المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة، وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه، ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق ولا انتفاءه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر، وليس الأمر كذلك، بل كثير مما ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات، والقرمطة في السمعيات، ويكون من قال بلوازمه ممن قال الله تعالى فيه: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَـٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: ١٠]»[(١)].

فالمنطق ـ كما أشرت إليه ـ ليس آلة محايدة، بل هو منهج نظر مرتبط بفلسفته الوجودية والإلٰهية، هذا ما تنبَّهَ إليه ابن تيميَّة، وصدَّره في أول كتابه «الرد على المنطقيين»، قائلًا: «... **تبين لي أن كثيرًا مما ذكروه (أي: المتفلسفة) في أصولهم في الإلٰهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلٰهيات...**»[(٢)]، فالترابط المنهجي ـ عند ابن تيميَّة ـ بين المنطق والإلٰهيات أعلى من مكانة الاستطرادات العلمية النقدية له في كتابه «الرد على المنطقيين»، التي يسعى من خلالها إلى إثبات ذلك الترابط، وبهذا يتبين ضعف المشاريع العلمية، التي تهدف إلى تجريد ذلك الكتاب من تلك الاستطرادات، مثل ما قام به «السيوطي» في كتابه «جهد القريحة في تجريد النصيحة».

إن هذا الوهم المنهجي والاستعلاء المعرفي المُتَمَثِّلَيْنِ في فرض ما في الأذهان على ما في الأعيان، قادهم إلى دعوى الاحتكار المعرفي، وممارسة الاغتصاب الفكري، فالتصور ليس له طريق ـ عندهم ـ إلا الحد الذي وضعوه، والتصديق الاستدلالي ليس له مسلك منتج إلا القياس الذي اصطلحوا عليه، وبذلك حصروا المعرفة البشرية في تراتيبهم الاصطلاحية، واعتقدوا أن الحقائق لا يمكن أن تنال إلا من خلال تلك التراتيب الوضعية[(٣)]

ناقش ابن تيميَّة دعوى: أن المنطق اليوناني هو الميزان العقلي الذي

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/٢١٨، وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٦.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٦.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٨/٢٠ ـ ٢١.

أنزله الله، وفي مقابل ذلك ردَّ الميزان العقلي إلى الفطرة[1]، ومما قاله: «... والمقصود التنبيه على جنس الميزان العقلي، وأنها حق كما ذكر في كتابه، وليست هي مختصة بمنطق اليونان، وإن كان فيه قسط منها، بل هي الأقيسة الصحيحة، المتضمنة التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، سواء صيغ ذلك بصيغة قياس الشمول أو بصيغة قياس التمثيل...»[2].

وكما أنهم حصروا المعرفة البشرية في صور وأشكال وتراتيب وضعية، فكذلك حصروها في مواد معينة يقينية في نظرهم، وهي: الحسيات، والأوليات، والمتواترات، والمجرَّبات، والحدسيات، وقد مضت الإشارةُ إليه في تضاعيف البحث، وتَنَاوُلُ ابنِ تيمية هذا النوع من الاحتكار المعرفي بالمناقشة والنقد[3].

الثورة المعرفية في نقد المنطق عند ابن تيميَّة:

نظر المناطقة إلى الواقع الخارجي نظرة سطحية ساذجة، وظنوه واقعًا بسيطًا لا تعقيد فيه، ساكنًا لا حركة له، مطلقًا لا شروط له ولا موانع، فطفقوا يفرضون الصورة الذهنية المطلقة على الواقع الخارجي، وادَّعوا المطابقة بينهما، مما أدَّى بهم إلى جعل العلم معيارًا للمعلوم، وإلى اعتبار الصور الذهنية طبائع الأشياء؛ لأن العلم المعقول الذهني مطابق - في نظرهم - لطبيعة المعلوم الموجود في الخارج.

ونتيجة تلك الرؤية السَّاذَجَة للواقع، ضاق النَّسَق العلمي عند المناطقة؛ لأن الواقع الخارجي الذي يفتح الآفاق للتجارب العلمية، مخنوق أو جامد، إذ هو محكوم سَلَفًا بالتصورات الذهنية، فهو منفعل لا فاعلية له، ومن هنا يظهر جمودهم الاستدلالي واحتكارهم المعرفي، كما أشرت إليه سابقًا، ولذلك كانت علومهم ثلاثة:

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤١٨ - ٤٢٠ - ٤٢٦ - ٤٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٢٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص٤٢٩، وما بعدها.

الأول: العلم الطبيعي، وحقيقته أنه لا يتجرَّد عن المادة لا في الذهن، ولا في الخارج.

الثاني: العلم الرياضي، وحقيقته أنه مُجرَّد من المادة في الذهن، لا في الخارج.

الثالث: علم ما بعد الطبيعة، وحقيقته تتضح في تجرده عن المادة في الذهن وفي الخارج(١).

وكل تلك العلوم محكومة بالتصور الذهني، حتى العلم الطبيعي، فإنه محكوم بالبرهان المنطقي الصوري.

وذلك التقسيم «الابستمولوجي» لعلومهم ثمرة ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ لمبدئهم الفلسفي السابق، القاضي بالمطابقة بين الوجود الذهني والخارجي(٢)، ويدل لذلك ترتيبهم لتلك العلوم، إذ جعلوا أشرفها ما كان أقرب إلى الوجود الذهني منه إلى الوجود العيني المادي، فأدنى العلوم مرتبةً ـ عندهم ـ العلم الطبيعي، ثم الرياضي، ثم الميتافيزيقي «ما بعد الطبيعة».

وهذا ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ قلب للحقائق معلِّلًا ذلك بقوله: «فإن العلم الطبيعي، وهو العلم بالأجسام الموجودة في الخارج، ومبدأ حركاتها وتحولاتها من حال إلى حال، وما فيها من الطبائع أشرف من مجرد تصور مقادير مجردة وأعداد مجردة...»(٣).

إن فَرْضَ المناطقة ما في أذهانهم على واقع الأشياء، ونظرتهم السطحية للواقع الخارجي، أوجب لهم «وُثُوقِيَّة» مطلقة في علومهم، فما دام أنه يمكنهم إدراك الحقائق في ذواتها، وأنه لا فرق عندهم بين علومهم وعين طبائع الأشياء، فعندئذٍ لا يَسَع من خالفهم إلا التسليم والخضوع لعلومهم ومعارفهم، لكنه في مقابل تلك الوثوقية المطلقة، وذلك النسق الضيق، تَمَتَّعَ ابن تيميَّة

---

(١) انظر: المصدر السابق ابن تيميّة، ص٢٦٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص٣٧٠.

(٣) المصدر السابق، ص٣٥٦.

بنسقٍ علمي منفتح، ورؤية واقعية راشدة، لا تؤمن بتلك الوثوقية الزائفة، فما العلمُ ـ حدًّا وقياسًا ـ إلا مواضعات واصطلاحات في نظره، ليس بالضرورة أن توافق الواقع الخارجي وطبائع الأشياء.

وهذا يؤدي حتمًا إلى حَرَكِيِّة العلم وديناميكيَّته، فبمجرد التحقق من الواقع الخارجي يمكن تعديل العلم في حدوده وقياساته، ويمكن تطويره واختباره وقياسه، فالعلم ليس معطى نهائيًّا ناجزًا، بل هو عملية تتشكل باستمرار، وقد أشار ابن تيميَّة إلى هذا المعنى المنهجي «الابستمولوجي»، في سياق نقده الرؤية الفلسفية للعلوم الطبيعية، إذ يقول: «ونحن لم نقدح فيما عُلِمَ من الأمور الطبيعية والرياضة، ولكن ذكرنا أن ما يَدَّعُونه من البرهان الذي يفيد علومًا يقينية كلية بالأمور الطبيعية ليس كما يَدَّعونه، بل غالب الطبيعيات إنما هي عادات تقبل التغير، ولها شروط وموانع، وهم لا يريدون بالقضايا البرهانية الواجب قبولها، إلا ما يكون لزوم المحمول منها للموضوع لزومًا ذاتيًّا لا يقبل التغيُّر بحال...»[1].

لا ريب أن هناك فرقًا منهجيًّا واضحًا بين رؤية ابن تيميَّة العلمية المنفتحة الواقعية، التي ترى العلوم الطبيعية علومًا غير منجزة، بل هي خاضعة للتجربة قابلة للتغير، لها شروطها وموانعها الموضوعية، وبين الرؤية الفلسفية المنطقية الجامدة التي ترى العلوم الطبيعية منجزًا نهائيًّا، غير قابل للتغير بحال، وبذلك فإن تلك الرؤية الجامدة لا يمكنها أن تتخلى عن علومها؛ لأنها في نظرها حقائق مطلقة، لا تقبل التطور، فهي تَدِّعي الوصول إلى النظرية النهائية الكاملة، التي تفسر الواقع وتشرح طبيعة البرهان.

فالنَّسَق العلمي عند ابن تيميَّة ليس حقائق مطلقة «بل هو نسق موضوعات اجتهادية، يتواضع عليها العلماء، للدلالة على التجربة الحاصلة حول عادات الموجودات، إنها إذًا لغة اصطناعية لا غير...»[2]، وتتضح المواضعة

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٥.

(٢) إصلاح العقل في الفلسفة العربية، أبو يعرب المرزوقي، ص٢٨٩.

والصناعة في رسم الحدود، التي تتأسس عليها العلوم، فإنها ترجع - كما قرره ابن تيميَّة وأشرت إليه سابقًا - إلى «قصد المُتكلِّم وغايته وما دل عليه بلفظه، لا يتبع الحقائق الموجودة في نفسها، فإن تصور المتكلم قد يكون مطابقًا وقد يكون غير مطابق»[1].

بحسب نتائج التجارب في الخارج، يَتَعرَّض النسق العلمي - في نظر ابن تيميَّة - للتعديل والتطوير والتغيير، وهذا بخلاف النسق العلمي المنطقي الجامد الذي لا يقبل التعديل، والمتعالي الذي لا يقبل النقد، ولذلك لم يربطوا علمهم حدًّا وقياسًا بالجزئي؛ لأنه - في زعمهم - يتغير، لكن العلم مَرِن، يمكن أن يتغير بتغير معلومه.

بهذا النسق العلمي المنفتح، أَجْلَى ابن تيميَّة قضيتين، في سياق نقده المنطق الأرسطي، **وهما:**

الأولى: عقم المنطق الأرسطي، فإن برهانهم المنطقي يدور في عالم الأذهان، بعيدًا عن الواقع الخارجي، وباعترافهم أن البرهان لا يفيد إلا العلم بالقضية الكلِّيَّة، وقعوا في مفارقة منهجية، وهي: استعمالهم هذا البرهان في العلم بالموجودات الخارجية العينية الطبيعية والإلٰهية، ليس لبرهانهم فائدة علمية على الحقيقة، وإن كانت صورته صحيحة؛ لأن غاية ما يثبته يعود إلى أمر مقدر في النفس، لا في الخارج[2].

فالعلم الكلي لا اعتبار به في النظرية العلمية، ما لم يَلْتَحِم بجزئيَّة، ويُطَبَّق في الوجود الخارجي، ويصطدم بمتطلبات الواقع، وهذا ما أراده ابن تيميَّة قائلًا: «من لم يعلم إلا الكلي - وهو القدر المشترك - لم يعلم شيئًا من الموجودات ألبتة، وإنما ننتفع نحن بالعلم الكلي في الأمور الموجودة، إذا أدرجنا الموجودات في الأمر الكلي، كما في علم الشرع والطب وغير ذلك، فَعِلْمُ الطبيب بأن السقمونيا تستخرج الصفراء، وأن الدم يستخرج بالفصد

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١١٠.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٥٥، ١٧٣، ١٧٤، ٣٣٩، ٣٨٩.

والحجامة، لا يوجب علمًا ينتفع به الناس، إن لم يعلم أن هذا به صفراء، وهذا قد زاد به الدم، فإذا علم المعيَّنات مع الكلِّيَّات انتفع بعلمه، وأمكن أن يكون له تأثير في الوجود، ويصير علمًا فعليًّا؛ أي: هو شرط في الفعل، فأما العلم الكلي بدون العلم بالجزيئات، التي يفعلها الفاعل، فلا يكون علمًا فعليًّا، ولا يؤثر في وجود شيء ولا فعله»[1].

إنَّ ببيان ابن تيميَّة فقدان الفاعلية العلمية للمنطق الأرسطي، تَحَطَّم الصرح العلمي النظري الأرسطي اليوناني كله، كما أشار إليه الدكتور النشار[2]، وظهر الزيف العلمي للمنطق بعد محاكمته للواقع الخارجي، وفي مثل هذا يقول ابن تيميَّة: «المقصود هنا أنهم كثيرًا ما يَدَّعون في المطالب البرهانية من الأمور العقلية، ما يكونوا قد قدَّروه في أذهانهم، ويقولون: نحن نتكلم في الأمور الكلِّيَّة والعقليات المحضة، وإذا ذُكِرَ لهم شيء قالوا: نتكلم فيما هو أعم من ذلك، وفي الحقيقة من حيث هي هي، ونحو هذه العبارات، فيطالبون بتحقق ما ذكروه في الخارج، ويقال: بيِّنوا هذا، أي شيء هو؟ فهنالك يظهر جهلهم، وأن ما يقولونه هو أمر قدر في الأذهان، لا حقيقة له في الأعيان...»[3].

وعلى أنقاض المنطق الأرسطي الصوري الذي تحطَّم صرحه بعد بيان عقمه، أقام ابن تيميَّة منطقًا ذا فاعلية علمية، له تأثيره في الوجود ـ كما أشار إليه في نصه السابق ـ جوهر ذلك المنطق الفاعل ما سَتُبَيِّنُهُ القضية الثانية:

الثانية: إخضاع النظريات العلمية للتحقق التجريبي، فإنَّ تمحيصها بعرضها على الواقع الخارجي يحقق للعلم فاعليَّته، **فإذا كانت الرُّوح العلمية للمنطق الأرسطي عديمة الفاعلية، لبعدها عن الواقع الخارجي، وإغفالها التجربة الحسية، ودورانها على الكُلِّيَّات الصُّورِيَّة، فإنَّ شرط العلوم المُثْمِرة**

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/١٩١ ـ ١٩٢.

(٢) انظر: مناهج البحث عن مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص٢١٦.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٧١.

المنتجة ـ عند ابن تيميَّة ـ أن تكون ذا نزعة فاعلة لا منفعلة، مؤثرة في الوجود، جامعة بين الجزئيات والكلِّيَّات، كما أشار إليه في نصه السابق، ولذلك كان عِلْمُ الطب ـ في نظره ـ أَدَقَّ وأَسَدَّ من الفلسفة، بسبب اعتماد الأطباء على التجارب المنضبطة[1].

بل إن التجربة هي السبيل إلى إدراك نسق وانتظام النظريات العلمية، سواءٌ أكانت طبيعية مادية عملية؛ كعلم الطبيعة وعلم الفلك، أم كانت إنسانية نظرية كعلم اللُّغة، وإلى هذا المعنى أشار ابن تيميَّة قائلًا: «. . . وبالجملة: الأمور العادية سواء كان سبب العادة إرادة نفسانية أو قوة طبيعية، فالعلم بكونها كلية هو من التجربيات، أو الحدسيات إن جعلت نوعًا آخر، حتى العلم بمعاني اللُّغات هو من الحدسيات، فإن الإنسان يسمع لفظ المتكلِّم، ثم قد يعلم مراده المُعَيَّن بإشارة إليه أو بقرينة أخرى، ثم إذا تكرَّر تكلُّمُه بذلك اللفظ مرة بعد مرة، وهو يريد به ذلك المعنى عُلِمَ أن هذه عادته الإرادية. . . وهو من التجريبيات العامة. . . فعامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلِّيَّة بأحوال الموجودات، هو من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو مما يُسمُّونه الحدسيات، وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية، والعلوم الفلكية كعلم الهيئة، فهو من هذا القسم من المجربات إن كان علمًا. . .»[2].

إنه لا فرق ـ عند ابن تيميَّة ـ من حيث منطق الخضوع للتجربة أو الملاحظة بين العلوم العملية الطبيعية، وبين العلوم النظرية الإنسانية، تلك الرؤية المعرفية العميقة ـ على حد تعبير أبي يعرب المرزوقي ـ «أكبر ثورة «ابستمولوجية» عرفها العقل الإنساني خَلَّصتْه من القطيعة «الأنطولوجية» بين الطبيعي الإنساني والقطيعة «الابستمولوجية» المبنية عليها بين النظري والعملي من العلوم»[3].

ومنطق إخضاع العلوم للواقع الخارجي، منسجم مع رؤية ابن تيميَّة

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣١ ـ ٤٣٣.

(٣) إصلاح العقل في الفلسفة العربية، أبو يعرب المرزوقي، ص١١٧ الحاشية.

الواقعية، التي أشرنا إلى بعض ملامحها في هذا المبحث، وسَنُذَكِّرُ القارئ الكريم ببعضها على وجه الإجمال:

الأول: الوجود الخارجي ضامن لصدق الوجود الذهني، ولذلك كان الوحيد لإثبات الإمكان الخارجي[1].

الثاني: انتقال الصورة الذهنية الخَيَاليِّة إلى الوجود الخارجي، مشروط بتحققه في الواقع الخارجي، وما لم تتحقق خارج الذهن، فلا وجود ولا أثر لها في الواقع الخارجي[2].

الثالث: مفهوم العلم عند ابن تيميَّة، ما كان له علاقة بالواقع الخارجي نفيًا أو إثباتًا، وليس هناك علم مجرد عن النفي والإثبات[3].

الرابع: الوجود الخارجي هو المنشئ للتصورات العلمية، ولذلك كانت الطريقة العلمية لإفهام المتعلِّم التعيين والتوصيف[4].

الخامس: أصل تَكوُّن الكلِّيَّات نابع من الجزئيات في الواقع الخارجي، فالكلي مفتقر إلى الجزئي، فليست القضية الكلِّيَّة في مقدمة القياس البرهاني ونتيجته، أساسًا ومصدرًا للعلم اليقيني[5].

إن تلك القضيِّتَيْنِ تُمثِّلان - في نظري - أهم معالم الثورة النقدية للمنطق الأرسطي، التي أسَّسَها ابن تيميَّة في إطار واقعيِّته المعرفية، وقد سبق بذلك النقد روَّاد المنهجية العلمية الحديثة والمعاصرة، من الفلاسفة والمناطقة الغربيين، الذين بنوا على أنقاض ذلك المنطق الصوري، أنواعًا جديدة من المنطق؛ كالمنطق الرَّمْزِي والمنطق الاستقرائي الذي يبدأ بمرحلة البحث تجربةً وملاحظةً، ويمر بمرحلة الكشف والاختراع «مرحلة الفرض»، وينتهي بمرحلة

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٦٧.
(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ١٣٤.
(٣) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٧٩، ٤٠٢، ٤٠٣.
(٤) انظر: المصدر نفسه، ص٩٧ - ٩٨.
(٥) انظر: المصدر نفسه، ص١٥٥.

الاستدلال والبرهنة «مرحلة تحقيق الفرض»[1].

ومع ظهور معالم تلك الثورة النقدية التي تبنَّاها ابن تيميَّة، فإن بعض الباحثين يَعُدُّ مشروع ابن تيميَّة النقدي للبرهان المنطقي الأرسطي، دعوة إلى النكوص والارتداد عن المنهجية العلمية، بناء على نظرية «التطور الابستمولوجي» للمنهجية الاستدلالية، التي ترى أن المعرفة تمر عبر مسارها البنيوي بثلاث مراحل متعاقبة، وهي: «المرحلة الوصفية» فـ«المرحلة التجريبية» ثم أخيرًا «المرحلة الاستنباطية»، ويناظر كل مرحلة من هذه المراحل منهج معين: فـ«قياس الشبه» و«قياس التمثيل» للمرحلة الأولى و«الاستقراء» للمرحلة الثانية و«القياس المنطقي» للمرحلة الثالثة.

ونكُوصِيَّة ابن تيميَّة ـ في نظر ذاك الباحث ـ تتجلَّى في نقده القياس المنطقي، الذي يمثل المرحلة الأخيرة الناضجة للمعرفة المنهجية، ورده المعرفة الاستدلالية إلى مرحلتها البدائية وهي المرحلة الوصفية[2].

لكن المعرفة العلمية وإن كانت مرتبطة بالمرحلة الاستنباطية، فهي أشد ارتباطًا بالممارسة الفعلية والسِّياقات والتداول، التي تمثله المرحلة الوصفية والاستقرائية، وتبقى المرحلة الاستنباطية بعيدة عن إنشاء السِّياقات والأنساق والتداول، فالدليل يتأسس على الوصف والاستقراء؛ لأنهما يبحثان مضامين الأدلة ومحتوياتها ولا يتأسس على الاستنباط والقواعد البرهانية؛ لأنه لا يعنيها من الأدلة إلا صورها وبنيانها.

فالنُّكُوص الحقيقي ـ إن سَلَّمْنَا بـ«نظرية التطور المعرفي الاستدلالي» كما حكاها الباحث ـ هو الرجوع بالمعرفة الاستدلالية إلى الصور والأشكال دون

---

(١) انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط. الثالثة، ص٣٩ ـ ٤٠، ١٧٧ ـ ١٧٤.

(٢) انظر: بحث بعنوان: الأبعاد الحقيقية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي، المنهج في النسق الفقهي الإسلامي، حسن عبد الحميد عبد الرحمٰن، نشر ضمن بحوث المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي بعنوان: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. الثانية، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، ص٥٠٧ ـ ٥٠٦.

المضامين والمواد[1].

لكن ابن تيميَّة في سياق نقده الواقعي لصورية المنطق الأرسطي، بالغ في تهميش الدور العلمي للعلوم الرياضة، فقد جعل دوافعها وغايتها التذاذ النَّفس بها، وتعويد الذهن على إدراك القضايا الصحيحة[2]، ورأى أن العلم الرياضي لا يكتسب أهمية معرفية، إلا إذا حقق نتائج حسية في الواقع[3].

لكن علم الرياضيات في العهد الحديث للعلم، اكتسب أهمية بالغة، ودورًا بارزًا في تقدُّم العلوم التجريبية، بل أصبح الوسيلة الوحيدة، والأداة الفعَّالة في الكشف عن مُعمَّيَات التجربة، واستخلاص قوانين الطبيعة، فالرياضة اللُّغة الوحيدة التي تَمَكَّن الباحثون بها من قراءة كتاب الطبيعة، على حد وصف العالم الفلكي «جاليلو» الذي تَفَطَّنَ إلى وظيفة الرياضة في العلم الطبيعي التجريبي[4].

فالعلوم الطبيعية التجريبية لا بد أن تمر بمرحلة الاستنتاج الرياضي، وهي مرحلة استنتاج الفروض، التي تعقب مرحلة التجربة والملاحظة، كما أنها تحاول الوصول إلى الصورة الرياضية، ولذلك فإن «بعض العلوم الطبيعية قد قطع شوطًا كبيرًا في استخدام المنهج الاستنتاجي الرياضي، كعلم الفلك الذي أصبح مثالًا لأحد علوم الملاحظة، وقد أصبح علمًا استنتاجًا...»[5].

قد يُعْتَذَر لابن تيميَّة بسيادة تلك الرؤية المعرفية، غير الفاعلة للعلوم الرياضية على النظام المعرفي والنسق العلمي في زمنه، فإن الدور الفعَّال التأسيسي لعلوم الرياضية في البناء العلمي التجريبي، لم يظهر إلا في العهود

---

(١) انظر: في مناقشته تلك الدعوة بالتفصيل، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، حمّو النقاري، ص٢٩٨ ـ ٣١٧.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٧٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص١٧٥.

(٤) انظر: مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة، وتطور الفكر العلمي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. الخامسة، بيروت، ٢٠٠٢م، ص١١٩.

(٥) المنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم، ص٢٦٦.

الحديثة للفلسفة، لا سيما على يد العالم الفلكي الإيطالي «جاليلو» ـ كما أشرت إليه سابقًا ـ فالعلوم الرياضية قبل هذا العهد، تدور في فَلَكِهَا الخاص، مجافية العلوم التجريبية.

المبحث الثاني

واقع الوجود غيبًا وشهادة

وفيه:

- توطئة.
- أولًا: الطبيعة الوجودية لعالمي الغيب والشهادة.
- ثانيًا: من أهم المشكلات المنهجية للواقع الوجودي.

توطئة

يُؤَدِّي الواقع الوجودي الحسي ـ في منهج ابن تيميَّة المعرفي ـ دورًا رئيسًا في بناء منهجه منطقًا وفلسفةً، إذ هو ـ كما مضى بيانه في المبحث الأول ـ الضابط لمنطق العلاقة بين الوجودين الذهني والمادي، كما أنه الضامن لصدق الإمكان الخارجي، والمسوِّغ لنقل الصورة الذهنية الخيالية إلى واقعها الخارجي، والمستند المعرفي لإدراكاتنا التصورية، والمعيار الدقيق للتصورات العلمية الذهنية، بل والمنشئ لها، والكاشف لحقيقة وطبيعة الكلِّيَّات.

فإذا كان للواقع الوجودي الحسي ذلك الأثر البالغ في بناء واقعية ابن تيميَّة المعرفية، فما طبيعته؟ وكيف كان بناؤه في نظر ابن تيميَّة، حتى ساغ له أن يتخذه عمدة لمنهجه المعرفي؟ وما أبرز المشكلات الكلِّيَّة المنطقية والفلسفية التي أثارها؟ تلك الأسئلة ما سأحاول الإجابة عنها ـ بمشيئة الله ـ في تضاعيف هذا المبحث.

ومفهوم الواقع الوجودي الحسي، مركَّب من أمرين: واقع مشهود «عالم الشهادة»، وواقع غيبي «عالم الغيب»، يُعَدُّ الأول مقدمةً منطقيةً وفلسفيةً للثاني، ذلك التركيب أو التقسيم، هو ما قررته المفاهيم الشرعية، وما تبناه علماء الشريعة، ومنهم بلا ريب ابن تيميَّة، فإن الرسل صلوات الله عليهم ـ على حد تعبير ابن تيميَّة ـ: «قسَّموا الموجودات إلى غيب وشهادة، وأمروا الإنسان بالإيمان بما أخبروا به من الغيب»[1].

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٦/١٠٧.

وأَهمُّ بُعْدٍ يُصرِّح به هذا التقسيم، تصنيف الغيب في الواقع المحسوس، خلافًا للتصنيف الفلسفي للوجود، حيث قَسَّموه إلى محسوس ومعقول، وجعلوا الغيب من باب المعقولات الموجودة في الخارج، وسبب غلطهم اعتقادهم بوجود الأمور العقلية في الخارج؛ كالمطلقات والكلِّيَّات، وخلطهم بين الوجودين الذهني والخارجي، كما نبهت عليه في المبحث السابق[١].

فالغيوب الشرعية ـ في نظرهم ـ معقولات لا محسوسات، قامت الرسل بتخيُّلها وتمثيلها، حتى أخرجوا المعقول في مثال المحسوس، ولذلك كانت جودة التخيُّل والتخييل ـ عند بعضهم ـ من أخص خصائص الأنبياء[٢].

لكن الضرورة الشرعية وقطعياتها، تقطع بأن الغيوب الشرعية ليست من المعقولات[٣]، بل إنها «أمور موجودة ثابتة، أكمل وأعظم مما نشهده نحن في هذه الدار، وتلك أمور محسوسة تُشَاهَد وتُحَسُّ، ولكن بعد الموت وفي الدار الآخرة، وممكن أن يشهدها في هذه الدار من يختصه الله بذلك، ليست عقلية قائمة بالعقل، ولهذا كان الفرق بينها وبين الحسيات التي نشهدها أن تلك غيب وهذه شهادة...»[٤]، ولا يلزم من عدم إحساسنا بها في الدنيا أن لا يكون الإحساس بها ممكنًا[٥].

فالواقع الوجودي الحسي شامل للواقع المشهود، الذي ندركه بحواسنا في الدنيا، وللواقع الغيبي المحجوب عن حواسنا في الدنيا، إلا أنه يمكن الإحساس به، وسيكون محسوسًا لنا في الآخرة، فوجود الشيء وإمكانيِّة الإحساس به متلازمان، بل هو هو[٦].

---

(١) انظر: المصدر السابق ٩/ ١٤، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٣٢٨.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٣٢٨ والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥١٥.

(٣) يرى ابن تيميَّة أن بعض المتكلِّمين وقعوا في هذا الضلال التصوري، من أمثال الرازي والشهرستاني والغزالي، انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ١٧٢ ـ ١٧٣، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٥٢.

(٤) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٥) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٩٠.

(٦) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٣٥٣.



أَوَّلًا: الطَّبِيْعَةُ الوُجُودِيَّةُ لِعَالَمَيْ الغَيْب والشَّهَادَةِ

طبيعة الواقع الوجودي غيبًا وشهادة ـ في نظر ابن تيميَّة ـ طبيعة متماسكة منتظمة؛ لأنه مصاغ بصورة منطقية، تتفق مع طبيعته، فبناء العالم بناء نسقي منتظم متماسك مفهوم.

بناء الرؤية الوجودية الواقعية للعالم:

تقوم تلك الرؤية الوجودية الواقعية للعالم على أمرين:

الأول: إثبات قوى الأشياء وطبائعها، فالعالم ـ في نظره ـ مكوَّن من أشيائه ذات الصفات والقوى والطبائع، التي تقتضي آثارًا؛ كالإحراق للنار، والإرواء للماء، والإبصار للعين... وهلمَّ جرًا[1].

وتلك الرؤية ليست خاصة بابن تيميَّة، بل إن «السلف والأئمة وجمهور الخلق يثبتون في المخلوقات قوى وقُدَرًا، بها تكون الحوادث التي تصدر عنها»[2]، ويتم تَغَيُّر العالم وتَجَدُّدُهُ وحدوثه بزوال طبائع أشيائه، وانقلاب حقائقها عن طريق «الاستحالة»، التي تتحول بها الأشياء ذات الخصائص والطبائع المعينة، إلى أشياء أخرى ذات خصائص وطبائع مختلفة.

وإذا أدركنا تلك الحقيقة الوجودية، أدركنا نظام العالم الواقع، الذي

---

(١) انظر: منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٣/ ١٧٨، وبغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٢٦٣.

(٢) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٤٠٢.

تسير فيه الأشياء بنسقيَّةٍ مفهومة، وصيرورة دائمة، تتحول فيها من حالة إلى حالة، ومن طبيعة إلى طبيعة أخرى، ويظهر ذلك النظام النَّسَقِي في ظاهرتين:

ـ **الأولى: في ظاهرة الخلق**، فإنَّ تكوُّن العالم المخلوق يتم من خلال «الاستحالة»، فالله تعالى في خلقة وإحداثه للأجسام، يَقْلِبُهَا ويُحِيلُهَا من جسم إلى جسم، ومن طبيعة إلى طبيعة، فالمني ـ على سبيل المثال ـ «يقلبه الله علقة ثم مضغة، وكذلك الثمر يخلق بقلب المادة، التي يخرجها من الشجرة من الرطوبة مع الهواء والماء الذي نزل عليها، وغير ذلك من المواد، التي يقلبها ثمرة بمشيئته وقدرته، وكذلك الحبة يَفْلِقُهَا، وتنقلب المواد التي يخلقها منها سنبلةً وشجرةً وغير ذلك، وهكذا خلقه لما يخلقه ﷻ، كما خلق آدم من الطين، فَقَلَبَ حقيقة الطين فجعلها عظمًا ولحمًا...»[(1)].

فالمادة التي يخلق منها المخلوق الثاني: «تفسد وتستحيل وتتلاشى، ويُنشئ الله الثاني ويبتديه، ويخلق من غير أن يبقى من الأول شيء، لا مادة، ولا صورة، ولا جوهر، ولا عرض»[(2)]، وهذا من أبلغ صفات القدرة الإلٰهية، حيث يخلق الله الشيء من غير جنسه، ويقلب «حقائق الموجودات، فيحيل الأول ويُفنيه ويلاشيه، ويحدث شيئًا آخر، كما قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَيِّ﴾ [الأنعام: ٩٥]»[(3)].

ـ **الثانية: ظاهرة إعادة الخلق**، فكما أن الخالق يخلق الإنسان ـ مثلًا ـ من غير جنسه، فكذلك بعد موته يبلى ويستحيل إلى تراب، ثم يعيده مرة أخرى خلقًا جديدًا، فالخالق تعالى يُنْبِتُ من التراب بعد استحالته ومن عجب الذَنَب خلقًا آخر، فالإنسان «يعاد من المادة التي استحال إليها، فإذا استحال في القبر الواحد ألف ميِّت، وصاروا كلهم ترابًا، فإنهم يعادون ويقومون من ذلك القبر، ويُنشِئُهم الله تعالى بعد أن كانوا عدمًا محضًا، كما أنشأهم أولًا

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميّة ١٧/٢٤٨.
(٢) النبوات، ابن تيميّة ١/٣١٧.
(٣) المصدر نفسه ١/٣٢٢.

بعد أن كانوا عدمًا محضًا... من غير أن يحتاج أن يخلقهم كما خلقهم في النشأة الأولى، التي خلقهم منها من نطفة، ثم من علقة، ثم من مضغة»[1].

والمقصود: **أن العالَم الواقعي المحسوس، محكوم بطبائع موجوداته، وقوى أشيائه، المؤثرة في نظامه ابتداءً وانتهاءً، لكن تأثير الطبائع والقوى مقيَّد بشروط موضوعية، وخاضع لإرادة الله وقدرته، فهي لا تستقل بالتأثير في مُسبَّبَاتِها، ولكنها جزءُ سَبَبٍ في التأثير، لا بد من توفر شروطها وانتفاء موانعها، وإذن الله القدري لها، الذي له الاستقلال الخالص بالتأثير**، فـ«ما من سبب من الأسباب إلا دائر موقوف على أسباب أخرى، وله معارضات، فالنار لا تحرق إلا إذا كان المحل قابلًا، فلا تحرق السَّمَنْدَل، وإذا شاء الله منع أثرها كما فعل بإبراهيم عليه السلام»[2].

فطبائع الأشياء وقواها وإن كانت أسبابًا مؤثرة في نظام العالم، فإنها أسباب وعلل غير تامة، مفتقرة إلى معاضدة أسباب أخرى، وانتفاء موانع، وهذا بخلاف فعل الله، الذي يقتضي الاستقلال والانفراد بالمفعول، ولذلك استحق أن يكون خالقًا وربًّا[3].

وفاعلية طبائع الأشياء وقواها مرتبطة بمبدأ عقلي كلي، ألا وهو قانون الاطِّراد السببي، الذي يعتبر المستند الثاني لرؤية ابن تيميَّة الوجودية الواقعية للعالَم، وهو كما يلي:

الثاني: قانون الاطراد السَّبَبِي، الذي يقوم على مبدأ طبائع الأشياء وقواها وخصائصها، والمراد به ضرورة التلازم والاقتران بين الأسباب والمسبَّبَات، بحيث يلزم من وجود المسبَّب وجود السبب، ومن وجود السبب وجود المسبَّب تابعًا له، وتلك الضرورة تشهد لها التجربة، ويحكمها العقل، فإن تكرار التلازم والاطراد بين السبب المعين وسببه، هو مقتضى الخصائص

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٧/ ٢٥٦.

(٢) المصدر السابق ١١/ ٥٢٧، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٥/ ٢٣٤ ـ ٢٣٧.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ٢٠/ ١٨١ ـ ١٨٢.

الذاتية والطبيعية والقوة المشتركة بين السبب ومسببه، وبحكم تلك الخصائص الذاتية المشتركة يُعَمَّمُ الحكم الكلي بضرورة الاطراد، مثل اطراد تمدد الحديد بالحرارة، أو احتراق القطن بملامسته النار، فإن «الحس به تعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة، أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلي، فقضى قضاءً كليًّا أن هذا يورث اللَّذَّة الفلانية، وهذا يورث الألم الفلاني»[1].

ومع أنه قد مضى توضيح ذلك القانون، وبيان مستنده عند ابن تيميَّة، في سياق بحث المبادئ الأولية الفطرية، فإني أؤكد ـ كما أشرت إليه سابقًا ـ في هذا المقام قدرة قانون الاطراد السببي المرتبط بمبدأ طبائع الأشياء على تفسير بناء العالم الواقعي المحسوس.

فالعالَم الوجودي الواقعي ـ بناءً على قانون الاطراد وطبائع الأشياء ـ عالَم يسوده الانتظام، وتَحْكُمُه النظرة النَّسقية، تسير فيه الأشياء على خطٍّ أُفُقِي، في صيرورة دائمة، وديناميـة فاعلة، وتتحول من حالة إلى حالة، برباط السببية، يكون فيه الأول سببًا للثاني، يتم ذلك كله في إطار إرادة الله وقدرته، بما أودعه الله في أشيائه من طبائع وقوى وخصائص، وبذلك يصبح بناء العالَم الوجودي الواقعي، مفهومًا ومُصَاغًا بصورة منطقية، تتفق مع حكمة الله في الخلق.

وغياب تلك الرؤية يُؤَدِّي إلى رؤية عبثيِّة، تُفكِّك العالم، وتَشُلُّ انتظامه، وتُنْكِر حكمة الإلٰه في أفعاله، فإن الله «يفعل ما يفعله بأسباب وحكم وغايات محمودة، وقد أَوْدَعَ العالَم من القوى والطبائع والغرائز، والأسباب والمسببات ما به قام الخلق والأمر...»[2]، فأفعال الإلٰه الكونية تتم عبر الأسباب، وبذلك تكون حركة الكون مفهومة ذات حكمة، ليست عبثية ولا عقيمة، وفي

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٣١.

(٢) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن قيم، تحقيق: أحمد الصمعاني ورفيقه، دار الصميعي، ط. الأولى، ٢٠٠٨م، ٣/ ١٠٨٥.

هذا الصدد ينبه ابن تيميَّة على خطأ تصور حدوث الأوامر الكونية الإلٰهية بلا واسطة، ويؤكد «أن الله تعالى خلق الأشياء بعضها ببعض»[١].

تفسير نشأة العالَم:

بِنْيَةُ العالَم ونتائجه، شهادة وغيبًا، تتحرك وفق مبدأ السببية؛ لأن الله سبحانه يفعل شرعًا وقدرًا وفق مبدأ السببية، وتلك حكمة الله، وبهذا يمكن تفسير نشأة العالم، فإن العلاقة بين العالم المخلوق وخالقه تعالى، تحكمها الرؤية السببية، فالعالم نتيجة حتمية لصفة الإلٰه الأزلية «الخلق»، فهو باعتباره مسبَّبًا لا يمكن أن يتأخر عن أزلية صفة الخالق الإلٰهية باعتبارها سببًا، غير أنه لا يمكن أن يصاحبها في الزمن، وهذا على وفق العلاقة السببية، التي تقتضي التعاقب بين المسبب وسببه، وتمنع المقارنة بينهما، أو التراخي الزمني، بل تكون الأسباب ومسبباتها في إطار منطق تلك العلاقة، متتابعة شيئًا بعد شيء بصورة متسلسلة[٢]، فإن «أيَّ شيء كوَّنه الله كان عقب تكوين الرب له... فيكون الحادث عقب تكوين الرب له، كما يكون الانكسار عقب التكسير، والطلاق عقب التطليق، فيلزم على هذا حوادث متعاقبة شيئًا بعد شيء»[٣].

لكن من لوازم أزلية الصفة الفعلية، وهي «الخلق»، أزلية جنس العالم المخلوق قبل ظهوره في آحاده وأفراده، يوضح ذلك ابن تيميَّة قائلًا: «قولنا: لم يزل قادرًا، بمنزلة قولنا: هو قادر دائمًا، وكونه قادرًا وصف دائم لا ابتداء له، فكذلك إذا قيل: لم يزل متكلِّمًا إذا شاء ولم يزل يفعل ما شاء، يقتضي دوام كونه متكلمًا وفاعلًا بمشيئته وقدرته، وإذا ظن الظان أن هذا يقتضي قدم شيء معه، كان من فساد تصوره، فإنه إذا كان خالق كل شيء، فكل ما سواه مخلوق مسبوق بالعدم، فليس معه شيء قديم بقدمه، وإذا قيل: لم يزل يخلق

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل، ابن تيميَّة، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م، ١/ ١٠٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٣/ ٣٧٣، ومنهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ١/ ٢٨٢ ـ ٢٨٤.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٢/ ٢٨٦، وانظر: المصدر نفسه ٣/ ٦٨، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٢٧٧.

كان معناه لم يزل مخلوقًا بعد مخلوق، كما لا يزال في البدء يخلق مخلوقًا بعد مخلوق... وإن قدر نوعها [أي: نوع الحوادث] لم يزل معه، فهذه المعية لم يَنْفِهَا شرع ولا عقل، بل هي من كماله...»[١].

فالعالَم - باعتبار جنسه - أزلي لا بداية له ولا نهاية، طالما أن فاعلية الإلٰه لا بداية لها ولا نهاية؛ لأنه من لوازم تلك الفاعلية الإلٰهية، ومرتبط بصفات الإلٰه الفاعلة؛ كالإرادة وصفة الخلق الفعلية، وهذا وجه القول بتسلسل الحوادث وقدم نوع المخلوقات وجنسها عند ابن تيميَّة، فإن الإلٰه «إذا خلق شيئًا، فلا بد من وجود لوازمه... فوجود الملزوم بدون لازمه محال... وإذا كان هذا التسلسل الجائز من لوازم خلقه وحكمته لم يكن في القول به محذور... يوضحه... أنه لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على امتناع دوام أفعال الرب في الماضي والمستقبل أصلًا»[٢].

فالقول بقدم جنس العالَم، من مقتضيات تفسير التتابع السببي في العالم، فإنَّ قِدَمَهُ يظهر في علاقته بالحوادث التي لا أول لها، المتعاقبة في الذات الإلٰهية، والتي تعتبر شرطًا لحدوث العالم[٣]، والمراد بها الصفات الفعلية المتجدِّدَة في ذات الإلٰه؛ كصفة الخلق والإرادة، فإن العالم المخلوق من لوازم وآثار صفة الخلق، وصفة الخلق من لوازم مشيئة الإلٰه سبحانه، والمشيئة من لوازم ذاته ونفسه تعالى، كما أن المقدور متصل بالقادر، اتصالًا لا انفصال بينهما ولا مقارنة، بل اتصالًا يعقبه، للدلالة العقلية الحسية على أن المؤثر التام يوجد أثره عقب تأثره، والموجب التام يستلزم وجود موجبه عقبه لا معه[٤].

فالعالم أزلي في مرحلة كونه جنسًا، لارتباطه المتصل بالصفات الإلٰهية الأزلية الفعلية، ثم بعد ظهوره للوجود الخارجي في شكل أجسام وأشياء

(١) مجموعة الرسائل والمسائل، ابن تيميَّة ٥/ ٣٧١.

(٢) شفاء العليل، ابن القيم ٣/ ١١٠٨.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٤/ ٤٥.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٢٧٧.

وكائنات مادية، يكون حادثًا خاضعًا لعملية الكون والفساد والفناء[1]، فالنوع أو الجنس دائم باقٍ، وأما أفراده وآحاده فيجري عليها الانتقال، من حالٍ إلى حالٍ، من الولادة والموت والحدوث والعدم، وأما الفعل الإلهي فهو الذي يربط بين الجنس وآحاده، وهذا مقتضى حكمة الله، يقول ابن تيميَّة: «الخالق الذي اقتضت حكمته إحداث أنواع الحيوانات والنباتات والمعادن، اقتضت أن تنقل موادها من حال إلى حال... ودوام النوع يقتضي حدوث أفراده...»[2].

يؤكد ابن تيميَّة - في هذا السِّياق - التفريق بين الحكم على النوع أو الجنس، وبين الحكم على أفراده وآحاده، فليس بالضرورة أن يتطابق الحكمان، بل قد يتطابقان إذا كانت طبيعة المجموع والآحاد واحدة، وقد لا يتطابقان إذا اختلفت طبيعتهما، فإذا كانت طبيعة الآحاد فانية، لم يلزم أن تكون طبيعة مجموع تلك الآحاد فانية، كما في قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَاۚ﴾ [الرعد: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ﴿٥٤﴾﴾ [ص: ٥٤]، «فالدائم الذي لا ينفد - أي: لا ينقضي - هو النوع، وإلا فكل فرد من أفراده نافد منقضٍ ليس بدائم... فليس إذا كان هذا المعين لا يدوم، يلزم أن يكون نوعه لا يدوم؛ لأن الدوام تعاقب الأفراد، وهذا أمر يختص به المجموع لا يوصف به الواحد...»[3].

ليس الغرض في هذا المقام بسط وتحليل رؤية ابن تيميَّة، تلك المسألة ذات الطابع الفلسفي الميتافيزيقي الغامض[4]، مع أنها استولت على اهتمامه العلمي، حيث شرح رؤيته لها في العديد من كتبه وأطال، كما في كتابيه «الدرء» و«المنهاج»، وذلك في سياق نقد المناهج الفلسفية والكلامية.

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٢/ ٣٧٠.

(٢) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ١/ ٣٨٦ - ٣٨٧.

(٣) المصدر السابق ١/ ٤٢٦ - ٤٢٧، وانظر: الدرء ٩/ ١٣٩ - ١٤٧، ١٥١، والرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٦٦ - ٦٨.

(٤) عدَّها ابن تيميَّة من محارات العقول، انظر: منهاج السُّنَّة ١/ ٢٩٩.

لكن المقصود - باعتبار طبيعة البحوث المعرفية - رسم الملامح العامة لرؤية ابن تيميَّة الوجودية، ورصد تأثيرها المعرفي ودورها في البناء المنهجي، لا سيما إذا علمنا ضرورة استناد المنهج المعرفي إلى الرؤية المعرفية، كما أوضحته في المدخل.

جاءت رؤية ابن تيميَّة الواقعية للعالم الوجودي في مقابل الرؤى الفلسفية والكلامية المتنافرة، وسأوضح أهم مرتكزاتها، على وجه الإجمال والاختصار، إذ في بيان تلك الرؤى مزيد إيضاح لرؤية ابن تيميَّة للعالم الوجودي، فبضدها تتبين الأشياء.

الرؤية الفلسفية الصُّورية الفيضيَّة:

ترتكز تلك الرؤية الفلسفية - التي تبناها الفيلسوفان الفارابي وابن سينا - على تجريد الإلٰه من إرادته، وجعله علة للوجود موجِبًا بذاته، فهي - وإن كانت تعترف بالأسباب والعلل المنظمة للعالم - تُرَتِّبُ على تلك الرؤية الفلسفية للإلٰه أمرين:

أولهما: الانتظام الصارم للكون، عبر الأسباب والمسببات، بحيث لا يمكن نقضه بحال من الأحوال.

وثانيهما: قِدَم وأزلية العالَم المعلول عن الإلٰه باعتباره علة أولى، استنادًا على مبدأ السببية القاضي بتلازم العلة مع معلولها، ولذلك يقول الفارابي شارحًا العلاقة بين العلة التامة الأزلية - وهي «الله» في نظرهم - ومعلولها وهو العالم: «. . . متى وجد الأول الوجود الذي له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات»[١]، فالعلة التامة الكافية الأزلية - في نظرهم - توجب بالطبيعة وجود المعلول «العالم» مرة واحدة، بدون تأخير، أو فاصل زمني، دفعةً واحدةً في زمن مقارن.

فهذه الرُّؤْية تُلْغِي مفهوم الفاعل المريد[٢]، كما تلغي طبيعة حدوث

(١) السياسة المدنية، الفارابي، تحقيق: النجار، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٣م، ص٤٧.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٣٣٠.

العالم، الذي يحصل بالتتابع شيئًا بعد شيء، على مقتضى الضرورة الحسية[1]، بل إنها تعود عليهم بالنقض! ووجه ذلك: أنهم تمسكوا في رؤيتهم الوجودية بمبدأ السببية تمسكًا صارمًا، لكنهم عند التحقيق ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «لا يثبتون لا علة فاعلية ولا غائية، بل حقيقة قولهم: أن الحوادث التي تحدث لا محدث لها؛ لأن العلة التامة القديمة مستلزمة لمعلولها، لا يمكن أن يحدث عنها شيء»[2].

وكما أن تصورهم للإلٰه مجرَّدًا من الإرادة، وترتيبهم على ذلك القول بقدم العالم، قادهم إلى الاصطدام بالضرورة الحسية للحدوث في هذا الكون، فكذلك تنزيههم الإلٰه عن الكثرة، قادهم إلى نظرية الفيض وتصورهم للعالم على شكل هرمي أعلاه الإلٰه ذو البساطة المطلقة ـ وتلك رؤيتهم للإلٰه كما شرحت في المبحث السابق ـ وقاعدته الكون ذو الكثرة المتكاثرة، وبين أعلاه وأسفله العقول العشرة التي تُؤَدِّي دور الوساطة بين البساطة الإلٰهية والكثرة في العالم، وتسوِّغ الكثرة الصادرة عن الإلٰه باعتباره العلة الأولى للوجود، وفي محصِّل تلك الرؤية للعالم أمران:

الأول: أن العالم أزلي قديم كأزلية الإلٰه وقدمه.

والثاني: أن العالم رهن بالعقل الفعَّال الذي أبدع كل ما سوى الإلٰه[3].

وبذلك وقعت تلك الرؤية الفلسفية للعالم في أوحال الوثنية، حيث أَلَّهت العالَم والكون بجعله أزليًّا كأزلية الإلٰه، وأضفوا عليه قوة لا تخضع لإرادة الإلٰه وقدرته، بل أسندوا نظام العالَم إلى العقل الفعَّال، وبذلك أصبحت رؤيتهم الوجودية منظومة منغلقة، لا يمكن أن تخضع للتحقيق التجريبي الواقعي، بعكس المنظومة الوجودية القائمة على مبدأ السببية وقانون الاطراد وطبائع الأشياء.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٣٣٥.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٣٣٠، وانظر: الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٥٥ ـ ٦٣، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٣٣٤، وشرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص١٦٩، ١٨١ ـ ١٨٢ ـ ٣١٨.

(٣) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص٢٢، والنجاة، ابن سينا، ص١٧٣، ٢٩٩.

ومع ذلك فقد حاول بعضهم التوفيق بين تلك الرؤية الوثنية، وما تقرر في علوم الأنبياء، وكان ذلك الطرح التوفيقي، موضع نقد ونقاش طويل لدى ابن تيميَّة، في مواضع عدة من كتبه؛ كـ«الدرء»، و«المنهاج»، و«السبعينية»، و«الصفدية» وغيرها.

الرؤية الكلامية الذَّرِّيَّة:

لقد صاغ المتكلِّمون العالم صياغة فلسفية، تقوم على ثنائية الجواهر والأعراض، فالعالم - عندهم - مكوَّن من أجسام، وهي مُكَوَّنة من ذرَّات يسمونها «الجواهر الفردة»، تتصف تلك الجواهر المكوِّنة للعالَم بأنها متماثلة لا اختلاف فيها، كما أنها منفصلة عن بعضها ومستقلة، لكنها متجاورة، تشكل بتجاورها الأجسام[(١)].

ليس لهذه الجواهر الفردة مقدارٌ، لا طول ولا عرض ولا عمق ولا مكان، ولا يمكن أن تتجزأ[(٢)]، وإنما لها أحوال أربعة، وهي: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون، بهذه الأحوال تُفَسَّر حركة العالم وحدوثه، فإنه حادث لأنه مكوَّن من جواهر لا تنفك عن الأعراض الحادثة المتغيرة، وبذلك فإن كل مقارن للحوادث ولا ينفك عنها فهو حادث[(٣)].

والهدف الفلسفي من تلك الرؤية الذرية للعالم، هو تأكيد الاختلاف التام بين الإلٰه والعالم، الإلٰه باعتباره القديم الأزلي، والعالم باعتباره المحدث المتغير، ووصلوا من خلال هذا التصور إلى المبدأ السابق القائل: «إن ما لا ينفك عن الحوادث ولا يسبقها، فهو حادث»، وهذا قادهم إلى قضية إثبات حدوث العالم، التي أصبحت مقدمة - عندهم - لإثبات وجود الله ووحدانيته، فيما يُسمَّى «دليل الحدوث» المشهور[(٤)].

---

(١) انظر: الشامل، لأبي المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق: سهير محمد مختار وسامي النشار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م، ص٤٥٠ ـ ٤٩٠.

(٢) انظر: التعريفات، الجرجاني، ٤١، المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ٤٠٠، ٤٢٧، ٥٨٨.

(٣) انظر: دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، تحقيق: آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص٢١٦.

(٤) انظر على سبيل المثال: التمهيد، الباقلاني، ص١٨ ـ ٢١، والشامل، الجويني، ص٢٤٦، وانظر كذلك: النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٢٩٥ ـ ٢٩٩.

لكن يمكن أن نرصد - سريعًا - أبرز النتائج الفلسفية والمعرفية، لتلك الرؤية الكلامية للعالم:

الأولى: نفي ضرورة الاطراد السببي الحاصل بين أشياء العالم؛ لأن الجواهر الفردة المكوِّنة للعالم - في نظرهم - متماثلة من جميع الوجوه، وحينئذٍ لا يمكن تصور أن يؤثر بعضها في بعض؛ لأن التأثير والتأثر لا يتصور إلا بين مختلفات لا متماثلات، كما أن تلك الجواهر الفردة يستقل بعضها عن بعض، فهي جواهر غير متداخلة، بل منفصلة بتجاورها تتكوَّن الأجسام، وهذا مما لا يترك مجالًا للسببية القائمة على نوع من الرابط والتداخل.

الثانية: نفي طبائع الأشياء وقواها، وذلك بناء على نفي ضرورة الاطراد؛ لأن إثبات الطبائع - في نظرهم - يتعارض مع إثبات فاعلية الإلٰه المطلقة، وإنما التأثير في العالم يصدر من الله، بالخلق المستمر للأعراض، دون واسطة طبيعية[1]، فالعالم لا يملك القدرة على الصيرورة والتغير الذاتي.

وبهذين النفيين فَسَّرُوا العلاقة السببية بين أشياء العالم، بنظرية الاقتران أو العادة، التي تُفَرِّغُ تلك العلاقة من الضرورة العقلية والتجريبية؛ فالأكل بطبيعته لا ينتج الشبع، والنار لا تملك قوة طبيعية تسبب الإحراق، وأما التتابع الحاصل بين الأكل والشبع، والنار والإحراق، فهو عبارة عن عادتنا نحن في توقع حدوث الإحراق بعد النار، إذ ليس للنار أثر في الإحراق، بل ذلك محض مشيئة الله[2].

الثالثة: الإقرار بمبدأ التجويز، فإنه بناء على نفي ضرورة الاطراد السببي، وتأثير طبائع الأشياء وقواها، أصبح كل شيء في العالم ممكنًا وجائز الوقوع، فلِلَّهِ الإرادة المطلقة غير المقيدة بالحكمة، فيجوز أن تلاقي النار القطن ولا ينتج احتراق، بل يمكن أن تنقلب البحار دمًا والجبال ذهبًا[3]،

---

(١) انظر: دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ص٢٠٥، والتمهيد، الباقلاني، ص٤٠ - ٤١.

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص٢٣٩ - ٢٤٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص٢٤٥ - ٢٤٦، وشرح المواقف، الجرجاني ٢/ ٣٣١، والإرشاد، الجويني، ص٢٢٦ - ٢٣٤.

ولمبدأ التجويز أصل فلسفي ـ عند المتكلِّمين ـ غير نفي ضرورة الاطراد، وتأثير طبائع الأشياء، وهو الخلط بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ـ كما نبهت إليه في المبحث السابق.

الرابعة: الإقرار بمبدأ «الخلق من عدم»، فإن سَلْبَهُم الضرورة السببية، وإقرارَهم بمبدأ التجويز، وبناءَهم دليل الحدوث على مفهوم الجواهر الفردة، كل ذلك قادهم إلى فكرة «الخلق من عدم»، ومرادهم بها أن المخلوقات وجدت بعد العدم ولم يكن مرادهم ـ كما أفاده ابن تيميَّة ـ أن وجودها خرج من العدم؛ لأن العدم ليس بشيء في الخارج حتى يمكن تقدير خروج شيء منه[١]، وهذا أوقعهم في إشكال فلسفي، لم يستطيعوا التخلص منه، فإذا كان الله ـ في نظرهم ـ لم يكن خالقًا ثم خلق، لزمهم حلول الحوادث في ذات الإلٰه، لكنهم قالوا: خلق من غير سبب مرجِّح، وأكدوا ذلك بكلية، قرروا فيها عدم توقف ترجيح القادر لأحد مقدورية على مرجح، ولهذا استطال عليهم الفلاسفة بأسئلة قاهرة، مثل: لماذا خلق الله العالَم وأصبح فاعلًا فيه بعد أن لم يكن كذلك؟ كيف يجوز افتراض أن غير الممكن قد أصبح ممكنًا؟[٢]، هل كان الله غير قادر على الخلق، ثم تغير من حالة العجز إلى حالة القدرة؟[٣]

كل تلك الأسئلة تدور حول امتناع حدوث الحوادث بلا سبب حادث، وامتناع تقدير ذات مُعطَّلة عن الفعل، ثم فِعْلُها له من غير حدوث سبب، وقد أشرت إلى تلك المسألة في بحث «الإرادة».

وقصارى القول: أن تلك الرؤية الكلامية بنتائجها الأربع السابقة، تصطدم مع طبيعة العالَم والكون، التي صنعها الله تعالى على مبدأ النظام والانسجام والاستقرار والثبات والإطراد الدائم، وتلك سُنَّة الله في خلقه

---

(١) انظر: مسألة حدوث العالم، ابن تيميَّة، ص٥٦.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٢٧٢.

(٣) انظر في نقاش ابن تيميَّة لهم: الدرء، ١/ ٣٠٤ ـ ٣٠٥، ٢/ ٣٦٥ ـ ٣٦٩، ٣/ ٤٠ ـ ٤٧، ومنهاج السُّنَّة ١/ ٤٣٢ ـ ٤٤٦، الرسالة الصفدية، ص٥٨، وما بعدها، وغيرها من المواضع.

﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا ﴿٢٣﴾﴾ [الفتح: ٢٣].

انعكست تلك الرؤية الكلامية للعالم، على صورة عملية الخلق والإعادة، وهي ـ اختصارًا ـ كما يلي:

الأولى: في الخلق، فالخالق ـ في نظرهم ـ إذا أراد أن يخلق جَمَعَ الجواهر الفردة، ثم يخلق لها الأعراض باستمرار، فكلما يزول عرض يخلق الله عرضًا آخر مكانه؛ لأن الأعراض لا تبقى زمانين، وإذا لم يرد الله خلق العرض عُدِمَ ذلك الجوهر؛ لأن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، فالأعراض تتجدد باستمرار، وأما الجواهر فهي باقية، وإنما تجمع أو تفرق ويحدث لها أعراض.

الثانية: في الإعادة، فإن رؤيتهم فيها مبنية على رؤيتهم في الخلق، وهم في الإعادة على قولين: منهم من يقول: تُعدَم الجواهر ثم تُعَاد، ومنهم من يقول ـ وهم الأكثر ـ: تتفرق الجواهر ثم تجمع[1].

ويُعَقِّبُ ابن تيميَّة على تلك الرؤية الكلامية في الخلق والإعادة، شارحًا ناقدًا بقوله: «المقصود هنا أن هؤلاء الذين يقولون: إن جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة إلى آخرها، قولهم مبني على هذا الأصل، والتزموا على ذلك أن جميع ما يحدث من الحيوان والنبات والمعدن، وما يفسد من ذلك إنما هو لاجتماع الجواهر وافتراقها، فالحادث صفات الجواهر، لا أن عينًا من الأعيان يحدث، وأنكروا استحالة الأجسام بعضها إلى بعض، وقالوا: إن أجزاء المني باقية في الإنسان، وكذلك أجزاء النواة في الشجرة، ولكن زادت أجزاء بما انضم إليها من أجزاء الغذاء؛ كأجزاء الماء والهواء، وأن تلك الأجزاء أيضًا باقية، لم تستحل ولم تعدم، بل تجتمع تارة وتفرق أخرى.

وجماهير العقلاء على مخالفة هؤلاء، وقائلون باستحالة الأجسام بعضها

---

(١) انظر في شرح تلك النظرية ونقدها: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٥/٤٢ ـ ٤٢١ و١٧/٢٤٣ ـ ٢٦٠، شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٣٠٤ ـ ٣٠٦، منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٢/١٣٨ ـ ١٤١، والدرء، ابن تيميَّة ٥/١٩٥ ـ ٢٠٣، والنبوات، ابن تيميَّة ١/٢٩٥ ـ ٣٢٧.

إلى بعض، كما أطبق على ذلك علماء الشريعة، وعلماء الطبيعة، وغيرهم من أصناف الناس»[1].

وللقول بالجوهر الفرد تأثيره البالغ على فكر واعتقاد المتكلمين، إذ هو أصل فلسفي للإيمان بالله، ومسألة الصفات، والمعاد، كما يشير إليه ابن تيميَّة، وهو الحاذق في فهم فلسفتهم وأبعادها وأصولها[2].

تلك هي الرؤية الكلامية للعالم، التي سادت فيها العبثية بدل الانتظام، والفوضى بدل الانسجام، حتى عاندت الطبيعة والشريعة، فأنى لها أن تُشيِّد نظرية علمية متماسكة، أو تقيم منهجًا معرفيًّا سالمًا من التناقض والاضطراب؟!

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٤٤٥.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٢٤٣ ـ ٢٤٦، وقد نقدهم في المصدر نفسه ٢/ ٢٤٨ ـ ٢٦١، وانظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

ثَانِيًا: مِنْ أَهَمِّ المُشْكِلَاتِ المَنْهَجِيِّةِ لِلوَاقِعِ الوُجُودِي

إذا كان الواقع الوجودي الحسي المنتظم والمنسجم، بنوعيه الشهادة والغيب، من مرتكزات المنهج المعرفي عند ابن تيميَّة، فهو أيضًا ميدان من ميادين المعرفة عنده، إذ باستطاعة العقل البشري ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ أن «يعقل الشهادة والغيب، بمعنى ضبط العلم بجريان ذلك، على وجه كلي ثابت في النفس»[1].

ويظهر ذلك الضبط العلمي الكلي لعالمي الغيب والشهادة، من خلال نقاش العقل للمشكلات المنهجية، ومن أبرزها مشكلتان، كلتاهما مزيج من عالمي الغيب والشهادة، **وهما**:

ـ الأولى: مشكلة الاستقراء.

ـ الثانية: مشكلة الاستدلال العقلي على الغيب.

مشكلة الاستقراء:

لا ريب أن المعرفة الحسية عند ابن تيميَّة ـ كما تقدمت الإشارة إليه ـ من أصول المعرفة البشرية، ومن طرقها التي تفتقر إليها معارف البشر، فهي أصل للمعرفة العقلية والخبرية؛ فالعقل ـ في وظيفته المعرفية ـ مفتقر إلى معاضدة الحواس له، فإن بداية عمله تصورًا وتصديقًا مرهونة بالحس،

---

(١) جامع المسائل، ابن تيميَّة، المجموعة الخامسة، ص١٩٤.

وباجتماع العقل والحس يمكن إدراك الحقائق؛ فوظيفته العقل المعرفية ـ في نظر ابن تيميَّة ـ إنما هي «عقل ما علمته بالإحساس الباطن أو الظاهر، بعقل المعاني العامة أو الخاصة، فأما أن العقل الذي هو عقل الأمور العامة، التي أفرادها موجودة في الخارج يحصل بغير حس، فهذا لا يتصور. . . فإذا اجتمع الحس والعقل ـ كاجتماع البصر والعقل ـ أمكن أن يدرك الحقائق الموجودة المعينة، ويعقل حكمها العام. . .»[١]، وقد سبق بيان ذلك كله في بحث فطرة العقل النظرية.

لقد كان اهتمام ابن تيميَّة بالمعرفة الحسية بالغًا، ولا أدل على ذلك من رؤيته الواقعية في العلاقة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، وجعله التجربة الحسية معيارًا للمعارف العقلية النظرية، كما مضى شرحه وتفصيله في المبحث السابق، ومن لطيف ما يذكر ـ في هذا السِّياق ـ إبطاله تقدير وقوع اجتماع صلاة الكسوف وصلاة العيد في وقت واحد، وإبطال رواية الواقدي في موت إبراهيم ابن الرسول ﷺ، حيث ذكر أنه مات يوم العاشر، في وقت كسوف الشمس، وذلك اعتمادًا على الحقيقة الحسية الكونية الجارية المطردة، القاضية بأن كسوف الشمس لا يكون إلا وقت استسرار القمر آخر الشهر، كما أن خسوف الشمس إنما يكون ليالي الإبدار[٢]، «وتلك عادة يعرفها من استقرأها، وعرف أسبابها ومجاري النيرين من الناس»[٣].

ومن دلائل اهتمام ابن تيميَّة بالمعرفة الحسية، تفصيله الوظائف المعرفية لآلات الإحساس، وهي كما يلي:

أولًا: «الحس» وهو ـ برؤية أكثر شمولية ـ نوعان: الأول: الحس الظاهر، ويختص بإدراك الإحساسات الخارجية عن طريق الحواس الخمس، والثاني: الحس الباطن، ويختص بإدراك المشاعر الباطنة، كالشُّعور بالألم

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٩/ ٧١ ـ ٧٢.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣١٧ ـ ٣١٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٣١٩.

واللّذة[1]، وقد مضى بحث هذا النوع من الإحساس بالتفصيل، وإبراز أهم مفاهيمه المركزية، وأبعادها المعرفية في أول الدراسة.

ثانيًا: أصول الإحساس الظاهر ثلاثة، وهي: السمع والبصر واللمس، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ﴾ [فصلت: ٢٢]، لكن لماذا يخص الله السمع والبصر، دون غيرها من الإحساس في كثير من الآيات؟

لأن السمع والبصر طريقان لتحصيل العلم الكلي، بخلاف اللمس - مثلًا - فإنه مقصور على سببه، لا يفيد علمًا كليًّا يتعلق بالقلب[2].

وإذا كان «الذوق» و«الشم» لا يحصل لهما الإحساس إلا بمباشرة المحسوس، وهذا ما يجعلها حسًّا محضًا مختصًّا في الغالب بمن حصلت له، فإن البصر لا يحتاج إلا مباشرة المرئي، والسمع يتجاوز المسموع إلى المقصود الأعظم به، وهو المعرفة العلمية النابعة من الكلام وما يخبر به المخبرون[3].

ثالثًا: تَحَصَّلَ من ذلك عظم مكانة السمع والبصر معرفيًّا دون سائر الإحساس، لارتباطهما الوثيق بالقلب أو العقل، فهما الأصل في العلم بالمعلومات، التي يمتاز بها الإنسان عن الحيوان، ولكن أيهما أفضل؟ هناك خلاف، والتحقيق في رأي ابن تيميَّة: «أن إدراك البصر أكمل كما قاله الأكثرون... لكن «السمع» يحصل به من العلم لنا أكثر مما يحصل بالبصر، فالبصر أقوى وأكمل، والسمع أعم وأشمل»[4].

مكمن مشكلة الاستقراء:

مشكلة المعرفة الحسية - باعتبارها طريقًا من طرق المعرفة الرئيسة -

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص٥٢ - ٥٣.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/٣٤٣ - ٣٤٤.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، ص١٣٧.

(٤) المصدر نفسه، ص١٣٧.

تكمن في أنها لا تمتلك التعميم، فهي بمفردها قاصرة عن إدراك كليات المعارف[1]، ومن هنا برزت «مشكلة الاستقراء»، فإن الاستقراء هو الانتقال من الحكم الحسي على جزئيات محسوسة معينة، إلى حكم كلي شامل لجميع أفراده، فهو ينبع من المعرفة أو التجربة الحسية، لكن حكمه يتجاوزها؛ لأنه حكم تعميمي يشتمل على ما لم يقع في حدود خبرتنا الحسية المحدودة[2]، وتلك مشكلة الاستقراء التي تطرح السؤال المنطقي التالي: كيف يمكن لنا أن نحكم على وقائع وجزئيات لم تتناولها التجربة الحسية حكمًا يقينًا شاملًا، بمجرد إعمال التجربة في وقائع وجزئيات محددة؟ ما المسوِّغ للحكم على الوقائع والجزئيات التي تقع لنا في خبرتنا، بمثل الحكم على الوقائع والجزئيات المحدودة التي وقعت لنا في التجربة؟

فعلى سبيل المثال النتيجة الاستقرائية العامة القائلة: كل الحديد يتمدد بالحرارة، هل تتضمن ضرورة أن يتمدد كل الحديد الواقع تحت التجربة، وما لم يقع تحتها؟[3]، ما المستند لضرورة إحراق كل قطن، وقع في تجربتنا أو لم يقع، عندما تلامسه كل نار وقعت في تجربتنا أو لم تقع؟[4]، فمشكلته تدور حول تسويغ تلك الطفرة في الحكم والانتقال، من الخاص إلى العام.

لم تأخذ مشكلة الاستقراء حَيِّزًا كبيرًا من التفكير الفلسفي، إلا بعد بروز المنهج التجريبي، ذي الخلفية الفلسفية الحسية، التي لا ترى مصدرًا للمعارف البشرية سوى الحس، مع نفيها لكل الضرورات العقلية القبلية، وبتلك الخلفية المعرفية تقف الفلسفة الحسية حائرة، أمام صدق النتائج الاستقرائية، التي

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٢٧٠، ٣٢٧، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٤، ٣٨٨.

(٢) المراد بالاستقراء الذي يثير تلك المشكلة: الاستقراء الناقص، وليس المراد به الاستقراء التام، إذ هو أقرب للمنهج الاستنباطي منه إلى المنهج الاستقرائي؛ لأنه تحصى فيه أمثلته وأفراده الجزئية، فنتيجته مساوية لمقدماته، بسبب حصر جزئياته، وتكون دائمًا يقينية الصدق، انظر: الاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان، دار الوفاء، الإسكندرية، ط. الأولى، ٢٠٠٢م، ص٣٥ ـ ٣٦.

(٣) انظر: الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت، الثالثة، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ص٦ ـ ٧.

(٤) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٥٥.

تُعْتَبَرُ أساسًا للعلوم التجريبية، وتجاه تسويغ تعميم الاستقراء، الذي لا يمكن للحس وتجاربه أن يُفَسِّرَه.

وقد بيَّن الفيلسوف «برتراند رسل» ذلك المأزق الفلسفي قائلًا: «إن أولئك الذين يتمسَّكُون بالاستقراء، ويلزمون حدوده، يريدون أن يؤكدوا بأن المنطق كله تجريبي، ولذا فلا ينتظر منهم أن يتبيَّنُوا بأن الاستقراء نفسه ـ حبيبهم العزيز ـ يستلزم مبدأً منطقيًّا، لا يمكن البرهنة عليه، هو نفسه على أساس استقرائي، إذ لا بد أن يكون مبدأ قَبْلِيًّا»[1].

فالإخفاق في حل مشكلة الاستقراء، واكتشاف أسسه المنطقية، يؤثر تأثيرًا بالغًا في نتائج العلم التجريبي، بل يُؤَدِّي إلى انهيار القوانين العلمية، والتشكيك في ضرورة نتائج القوانين الطبيعية، ولذلك فقد لامس ابن تيميَّة تلك المشكلة، وأسس لحلها والجواب عنها بمنهجٍ، وازن فيه بين متطلبات العقل والحس.

وحَلُّ تلك المشكلة نابع ـ عند ابن تيميَّة ـ من رؤيته الوجودية للعالم، فالعالم يسوده الانتظام وفق السببية، ويحكمه الائتلاف والاتساق وفق طبائع الأشياء، فمن خلال تلك الرؤية يمكن تأسيس حل مشكلة الاستقراء، فالمستند الفلسفي لضرورة الاستقراء، والمسوِّغ العقلي لتعميماته، يتمثل في ثلاثة أمور:

الأول: إثبات مبدأ السببية العامة، وهو أن لكل مُسَبَّبٍ سَبَبًا، أو لكل ظاهرة طبيعية علة، وإبطال مبدأ الصدفة المطلقة[2]، وهذا مما يؤمن به ابن تيميَّة والاتجاه العقلي عمومًا، مبدأً قبليًّا أوليًّا لا يتطرق إليه الشك، وقد مضى بيانه في شرح المبادئ العقلية الأولية، فيستحيل تمدُّدُ الحديد ـ مثلًا ـ بدون سبب، بل لا بد أن يكون عن سبب أوجب له التمدد.

---

(١) المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود ٢/٢٩٨.

(٢) **المراد بالصدفة المطلقة** هي: أن توجد الظاهرة أو الحادثة بدون أي سبب، وفي مقابلها الصدفة النسبية، وهي: أن تقترن حادثتان بدون رابطة سببية تحتم ذلك الاقتران. انظر: الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، ص٤١.

الثاني: أنه إذا ثبت أن لتمدد الحديد سببًا ـ وفق «مبدأ السببية العامة» ـ فإن لتلازم تلك الظاهرة بالحرارة واقعًا، دلَّ دلالة قطعية على أن الحرارة سبب لتمدد الحديد، وفق مبدأ «السببية النسبية»، أو ما يسمى «بقانون الاطراد» الذي تكشف ضرورتَه التجربةُ الحسيةُ، فإن التكرار المُطَّرِد بين تمدد الحديد والحرارة، برهان على العلاقة الضرورية بينهما، التي نشأت من خصائص ذاتية طبيعية بينهما، يشترك فيها آحاد السبب وآحاد المسبب، إذ الأسباب المتماثلة تنتج في الطبائع المتماثلة نتائج متماثلة، فالحديد طبيعة واحدة بالنوع، مهما تعددت أفراده، كما أن الحرارة طبيعة واحدة بالنوع، مهما تعددت أفرادها.

تلك بديهة عقلية، أعني بها بديهة التماثل، فإن الناس ـ على حد تعبير ابن تيميَّة ـ «بمجرد علمهم بالتماثل يبادرون إلى التسوية في الحكم؛ لأن نفس العلم بالتماثل يوجب ذلك بالبديهة العقلية، فكما عُلِمَ بالبديهة العقلية: أن الواحد نصف الاثنين عُلِمَ بها أن حكم الشيء حكم مثله، وأن الواحد مثل الواحد، كما عُلِمَ أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»[1].

وبتلك البديهة العقلية يصح أن يقاس المُشَاهَدُ أو المجرَّبُ على الغائب أو ما لم يجرَّب، إذ كانت طبيعتها واحدة، فإن الإنسان لا يمكنه أن يعلم كل شيء بإحساسه، بل لا بد له من إعمال عقلي، طريقه الاعتبار والقياس، «فما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده»[2].

الثالث: أنه بناء على العلاقة المُطَّردة بين السبب ومسببه، أمكن توقع حدوث المستقبل، على غرار ما حدث ويحدث في الماضي والحاضر، فإن الضرورة العقلية قاضية: بأن تكرار التلازم بين السبب والمسبب يستحيل أن يكون صدفة، بل لا بد أن يكون ناتجًا عن مقتضى خاصيِّة السبب ومسببه، الذي تكشف عنه التجربة الحسية، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «الحس به تعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة، أدرك العقل أن هذا بسبب القدر

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٩/ ٧٦ ـ ٧٧، وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٢٣٢.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٣٠، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٢٧٠ ـ ٢٧١.

المشترك الكلي، فقضى قضاءً كليًّا أن هذا يورث اللَّذة الفلانية، وهذا يورث الألم الفلاني»(١).

فالمُسوِّغ لتعميم الاستقراء وصدق نتائجه، والمؤكِّد توقع حدوث المستقبل، على غرار ما حدث ويحدث في الماضي والحاضر، هي الدلالة المركَّبَة من الحس والعقل، إذ لا يمكن للحسِّ أن يُسوِّغ أو يُعلِّل الكلِّيَّة الاستقرائية، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «... الحس إنما يدرك ريًّا معينًا، وموت شخص معين، وألم شخص معين، أما كون كل من فُعِلَ به ذلك يحصل له مثل ذلك، فهذه القضية الكلِّيَّة لا تُعْلَم بالحس، بل بما يتركَّب من الحس والعقل»(٢).

فالدلالة الحسية ترصد التلازم بين الظاهرتين عبر التكرار، وأما العقل فإنه يحكم على ذلك التلازم بالضرورة والتعميم، بناءً على ما يسميه ابن تيميَّة بالقدر المشترك، والمراد به اتفاق الظاهرتين في الخصائص والطبائع، وفقًا لسُنَّة الله في خلقه، فإنه تعالى قد بيَّن «أن السُّنَّة لا تتبدل ولا تتحول في غير موضع، والسُّنَّة هي العادة، التي تتضمن أن يفعل في الثاني مثل ما فعل بنظيره الأول، ولهذا أمر ﷻ بالاعتبار... والاعتبار أن يقرن الشيء بمثله، فيعلم أن حكمه مثل حكمه»(٣)، فإذا علمنا أن هذه النار المعيَّنة مُحرِقة «علمنا أن النار الغائبة محرقة؛ لأنها مثلها، وحكم الشيء حكم مثله»(٤).

لقد وضع ابن تيميَّة تَصوُّرًا واضحًا لِحَلِّ مشكلة الاستقراء، التي كانت مثار جدل ونقاش بين أعلام الفلسفة، في عهديها الحديث والمعاصر، لا سيَّما بعد تشكيك الفيلسوف «هيوم» في أساس الاستقراء؛ أعني به: مبدأ السببية العامة والنسبية(٥)، وتكمن خطورة تلك المشكلة في تهديدها لقوانين العلم

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٣١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٤، وانظر: المصدر نفسه، ص٤١٢ ـ ٤٣٢.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ١٩ ـ ٢٠.

(٤) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٥٦.

(٥) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ديفيد هيوم، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط. الأولى، ٢٠٠٨م، ٩١ ـ ١١٤.

بالانهيار، ذلك لأن العلم يرتكز في نتائجه على **ثلاثة مبادئ**[1]، وهي: ـ كما أشرت إليها سابقًا ـ **مبدأ السببية العامة**، القائل: إن لكل حادثة سببًا، و**مبدأ قانون الاطراد** أو قانون الحتمية، القائل: إن كل سبب يُولِّد النتيجة الطبيعية له ضرورة، ويستحيل أن تنفصل النتائج عن أسبابها، و**مبدأ التناسب بين الأسباب والنتائج**، القائل: إن كل مجموعة متفقة في حقائقها وخصائصها من مجاميع الطبيعة، يلزم أن تتفق أيضًا في الأسباب والنتائج.

فلو لم تكن في الطبيعة عِلَل وآثار، وكانت الأشياء تسير فيها على حسب الصدفة والاتفاق، لما أمكن للعالِم أن يُعمِّمَ ما صح في مختبره الخاص على كل جزء من أجزاء الطبيعة، فالصدفة لا يمكن لها أن تفسر شيئًا، كما أنها لا تتفق مع روح العلم، الذي يعجز عن أداء وظيفته، ما لم تكن له قدرة على التنبؤ بالمستقبل، وهذا لا يتم إلا على قاعدة قانون الاطراد السببي، وتعليل الظواهر، ولذلك يقول «ماكس يورن» أحد فلاسفة العلم المعاصرين: «لقد اسْتَبْعَدَت الفيزياء الحديثة، أو طورت كثيرًا من الأفكار التقليدية، لكنها لن تكون علمًا لو نبذت البحث عن عِلِل الظواهر»[2].

الاستدلال العقلي على الغيب:

مشكلة الاستدلال العقلي على الغيب، ومشكلة الاستقراء من طبيعة واحدة، حيث إنهما نشأتا في أحضان الفكر الفلسفي الحسي، فاستشكال دلالة العقل على الغيب، صدر من اتجاهين في الفلسفة الحديثة:

الأول: الاتجاه الحسي، الذي ينفي نفيًا قاطعًا دلالة العقل على الغيب، استنادًا إلى أساس فلسفتهم، وهو: حصر مصدر المعرفة البشرية في الحس، فكل تصور للعقل يتوقف على الإدراك الحسي، وكل ما لا يدرك بالحواس فليس بموجود.

---

(١) انظر: فلسفتنا، محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت، ط. الثانية عشر، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، ص٣٠٥.

(٢) الأسس الميتافيزيقية للعلم، حسين علي حسن، مطبوعات جامعة الكويت، ط. الأولى، ١٩٩٧م، ص٢٤.

فالغيوب التي تكون وراء المحسوس، لا يمكن للعقل أن يثبتها في رؤية الفلسفة الحسية لأنه لا حقيقة لها في الوجود، فالإِلٰه عند الفيلسوف الحسي «هيوم» مثلًا، مجرد فكرة لا وجود لها، بل هي من صنع العقل، إذ لا انطباع لها حسي[1]، وإنكار الغيوب بالحجة الفلسفية الحسية القائلة: إن ما لا يدرك بالحواس فليس بموجود، مَنْزِعٌ قديم لقدماء الحسيين، من الفلاسفة الطبيعيين والدهريين في الهند[2].

الثاني: الاتجاه النقدي، الذي صاغه الفيلسوف «كانت»، فهو وإن كانت فلسفته فلسفة عقلية، يتفق مع الاتجاه الحسي في إنكار دلالة العقل على ما يجاوز المحسوس من الغيوب، فالعقل - في نظره - له أحكامه الضرورية الكلِّيَّة، وله أثره التأسيسي في المعرفة، لكن مع ذلك لا يمكنه تجاوز حدود المحسوس، فهو لا ينكر وجود الحقائق الغيبية، وإنما ينكر قدرة العقل واستطاعته على إثباتها.

ولذلك فقد صاغ رؤيته الفلسفية، حول عجز العقل عن إثبات الغيب أو «الميتافيزيقا»، بمبدئه الشهير، القائل: «إننا ندرك ظاهر الأشياء لا الأشياء في ذاتها»، فالشيء في ذاته أو الغيوب لا يمكن للعقل أن يدركها، بل هي مجهولة لنا تمامًا؛ لأن الإدراك العقلي لا يعمل إلا في إطار المحسوس[3].

ودَوَرَانُ ذلك الاتجاه على السؤال التالي: هل يمكن للعقل أن يدرك الغيب؟ تجاه ذلك السؤال، فَصَّل ابن تيميَّة الإجابة عليه، بناء على رؤيته المعرفية المتكاملة في طرقها، والواقعية في نهجها، والفطرية في منزعها، وتفصيل الجواب متوقف على تحليل معنى الغيب، فإن الغيب - في نظره - نوعان:

---

(١) انظر: مدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، ط. الأولى، ١٩٧٧م، ص١١٥.

(٢) انظر: موقفهم من وجود الله في مناظرتهم مع الجهم بن صفوان: الرد على الجهمية، الإمام أحمد، ضمن عقائد السلف، ص٦٤ - ٦٦.

(٣) انظر: كانت أو الفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، ص١٠٨، وإيمانويل كانت، عبد الرحمٰن بدوي، ص٣٣٠ - ص٣٤٥.

الأول: غيب محض، لا يمكن إثباته إثباتًا مباشرًا عن طرق العقل، بل يفتقر في إثباته إلى طريق الوحي الإلٰهي، وذلك مثل وجود النار والجنة، وما أعده الله فيهما، فالعقل يعجز عن إثبات مثل هذه الغيوب، لفقده الرابطة بينه وبين تلك الأنواع من الغيوب، التي يمكن الاستدلال بها عليها، فإنه ـ كما قال ابن تيميَّة ـ: «ليس كل ما عُلِمَ بالخبر والسماع يمكن اعتباره بالقياس، إما لعدم النظير له من كل وجه، وإما لغير ذلك»[1]، فهناك ـ إذن ـ كما يقرره ابن تيميَّة نوع من الغيوب «لا يمكن معرفته بالعقل، بل لا يعرف إلا بالخبر»[2].

وبهذا ندرك تهافت الدعاوى الفلسفية والباطنية، شيعيةً كانت أم صوفيةً، التي تجعل الرياضية، وتصفية القلب، وتزكية النفس، طرقًا لإدراك الغيوب المحضة مما أخبرت به الأنبياء، مع الاستغناء المعرفي عن الوحي الإلٰهي[3].

فإذا كان العقل عاجزًا عن إثبات الغيوب المحضة إثباتًا مباشرًا، فهل يمكن له أن يثبتها إثباتًا غير مباشر؟

إنه يمكن للعقل أن يدل على إثبات الغيب المحض دلالة غير مباشرة، بواسطة إثبات صدق الرسول عقلًا، فإذا ثبت صدقه لزم منه لزومًا عقليًّا تصديقه فيما أخبر به من الغيوب المحضة، ولذلك يرى ابن تيميَّة أن إخبار الشارع بالأخبار، التي لم يُقِمْ عليها أدلة وبراهين عقلية مباشرة، مثل الغيوب المحضة، يمكن أن تُعلم بالعقل، ويمكن أن يقع مثل ذلك في الشريعة، وفي هذا يقول بعد أن تسائل عن وقوع مثل ذلك في الشريعة، مبنيًّا وجه الدلالة العقلية عليه: «. . . هذا ممكن ولا نقص إذا وقع مثل هذا في الشريعة، فإنه إذا عرف صدق المُبلِّغ جاز أن يعلم بخبره كل ما يحتاج. . .»[4].

فإقامة الأدلة على صدق الرسول، استدلال عقلي غير مباشر على صدق كل الأخبار، التي أخبر بها ولم يدل عليها دليل عقلي، وقد ذكر ابن تيميَّة

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٣٢٦.

(٢) المصدر نفسه ١/ ١٧٨.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٥٤.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ٢٣٠ ـ ٢٣١.

جملة من تلك الأدلة العقلية غير المباشرة[1]، ثم استنتج قائلًا: «إذا تبين صدقهم [أي: الأنبياء] وجب التصديق في كل ما أخبروا به»[2].

الثاني: **غيب مُتَعَقَّل**، يمكن للعقل أن يثبته إثباتًا مباشرًا، مثل وجود الله وربوبيته وألوهيته وعموم قدرته وعلمه، ومثل الإقرار بالثواب، وبرسالة محمد ﷺ، وعامة مسائل أصول الدين الكبار[3]؛ كالبعث والمعاد، خلافًا للمتكلمين الصفاتية من الأشعرية والكلابية، الذين يصنفون المعاد في باب السمعيات دون العقليات[4].

لكن العقل لا يمكنه إثبات هذا النوع من الغيوب، إلا بمعاضدة الحواس له؛ لأن العقل مفتقر في وظيفته المعرفية - كما سبق بيانه - إلى الحس، فلا قوام لأَيَّة قضية عقلية ضرورية أو غير ضرورية، إلا بقياس على الشاهد، واعتبار بالمحسوس[5]؛ فالحواس هي التي تكشف آثار الغيب المتعقل، والعقل هو الذي يربط تلك الآثار بمؤثرها، وفق مبدأ السببية العقلي، فعالم الشهادة مقدمة ضرورية لإثبات عالم الغيب، كما أشرت إليه سابقًا.

فوجود الصانع - مثلًا - وإن كان في الأصل من الضروريات التي لا تفتقر إلى الدليل، يمكن إقامة الأدلة والبراهين العقلية عليه من باب التبصرة والتذكرة والتنبيه، كما يشير إليه ابن تيميَّة[6]، فحدوث المحدَثات، وافتقار المخلوقات المشاهدة في عالم الشهادة، دليل على إثبات المحدِث والخالق[7].

فهذا النوع من الغيوب محطُّ أحكام الدلالة العقلية النقلية، ولذلك كان ميدانًا معرفيًّا خِصْبًا لابن تيميَّة، حرثه مناقشًا وناقدًا ومقرِّرًا، مثل مسألة إثبات

---

(١) انظر: المصدر السابق ٤/ ٢١١ - ٢١٥.

(٢) المصدر نفسه ٤/ ٢١٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه ١٩/ ٢٣٠.

(٤) انظر: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٢٦ - ٢٨.

(٥) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/ ٦٢١.

(٦) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ١٢٦، ٨/ ٥٣١.

(٧) انظر: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٣٩٤ - ٣٩٩.

الصانع، وإثبات قدرة الإله وكماله وحياته وإرادته، وكونه متكلمًا، وإثبات سمعه وبصره[1]، ونقاشه لجملة من الأدلة العقلية في شأن الإله، كدليل التمانع والحدوث والتركيب[2].

وواقعية ابن تيميَّة تجعل الواقع المحسوس، شرطًا في دلالة العقل على هذا النوع من الغيوب؛ لأن العقل يعتمد في إثباته الغيوب المُتَعقَّلة على مبدأ السببية ذي الطرفين: الطرف الأول: حسي يتمثل في المُسبَّبَات، والطرف الآخر: عقلي، ويتجلَّى في الأسباب، وبهذا تمايز ذلك الاستدلال العقلي الواقعي، الذي مارسه ابن تيميَّة، عن الاستدلال المثالي الميتافيزيقي، القائم على التأمل الباطني والحدس العقلي مباشرة دون واسطة موضوعية، وهي واسطة الحواس، زاعمًا ـ في الوقت نفسه ـ إمكان العقل وقدرته بذاته على الإحاطة بكل شيء دون عون خارجي، ومُستنِدًا على اعتقاده بأن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء، ومستلزمًا من الوجود الذهني وجودًا واقعيًّا ـ كما مضى بحثه في المبحث السابق ـ ولذلك ابتدع عوالم غيبية لا حقيقة لها ـ كالعقول العشرة وغيرها ـ وأثبت لها واقعًا خارجيًّا بمجرد إمكانية تصورها عقلًا.

ويشير إلى هذا المنهج الاستدلالي المثالي قائلًا: «إن نفس الغريزة العقلية التي تكون للشخص، قد تعجز عن إدراك كثير من الأمور، لا سيما الغائبات، فمن رام بعقل نفسه أن يدرك كل شيء كان جاهلًا، لا سيَّما إذا طعن في الطرق السمعية النبوية الخبرية، وهذا هو الذي يسلكه من يسلكه من الفلاسفة، ومن يشبههم من أهل الكلام، وهؤلاء هم الذين يذكر أبو حامد

---

(١) انظر في ذلك على سبيل المثال: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٣٠٣ ـ ٥٣٥، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٦٨ ـ ١٤١، «الرسالة الأكملية».

(٢) انظر على سبيل المثال: في دليل التمانع: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص١٣٤ ـ ١٥٤، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ١٧٧ ـ ١٨٣، وغيرها، وفي دليل الحدوث، الدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٠٠ ـ ١٩٢، وشرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٣٠٨ ـ ٣٩٢، وغيرها، وفي دليل التركيب: الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٣٨٩، ٥/ ١٤٢ ـ ١٤٦، والرسالة الصفدية، ص١٣٤، وغيرهما.

الغزالي وغيره تهافتهم وتناقضهم، وأن ما يدَّعونه من المعارف الإلٰهية بعقولهم جمهوره باطل...»[1].

أشار ابن تيميَّة إلى هذين النوعين من الغيوب، الغيوب المحضة والغيوب المتعلقة، واصفًا الأول بـ«ما يعلم بإخبار الشارع»، والثاني بـ«ما يعلم بدلالة الشارع عليه» مُنَبِّهًا في شرحه هذين النوعين إلى التحام الدلالة العقلية بالدلالة النقلية[2]، وفي موضع آخر يوضح مراده، بعبارة أكثر تركيزًا، إذ يقول مبينًا وجه دلالة العقل غير المباشرة على الغيوب المحضة: «بيان الرسول على وجهين: تارة يبين الأدلة العقلية الدالة عليها [الغيب المتعقل] والقرآن مملوء من الأدلة العقلية والبراهين اليقينية على المعارف الإلٰهية والمطالب الدينية.

وتارة يخبر بها خبرًا مُجرَّدًا [الغيوب المحضة] لما قد أقامه من الآيات البينات، والدلائل اليقينات على أنه رسول الله المبلِّغ عن الله، وأنه لا يقول عليه إلا الحق، وأن الله شهد له بذلك، وأعلم عباده وأخبرهم أنه صادق مصدوق فيما بَلَّغَه عنه، والأدلة التي بها نعلم أنه رسول الله كثيرة متنوعة، وهي أدلة عقلية تعلم صحتها بالعقل، وهي أيضًا شرعية سمعية، لكن الرسول بَيَّنها ودلَّ عليها وأرشد إليها...»[3].

مسائل منهجية تتمة في الغيب:

الأولى: إثبات الغيب من طريق العقل إثبات مجمل، فإن العقل لا يهتدي إلى تفاصيل الغيب إلا من جهة دلالة الوحي الإلٰهي، فليست دلالة العقل على الغيب دلالة كاملة، بل إنه وإن كان قادرًا على إثبات الغيوب المتعقلة إثباتًا مباشرًا، يظل عاجزًا عن الإثبات المفصل.

ولذلك يرى ابن تيميَّة أنه لا سبيل إلى معرفة تفاصيل الغيوب والشريعة، إلا من جهة الرسل، وعَلَّلَ ذلك قائلًا: «... فإن العقل لا يهتدي إلى

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/٢٢٩ ـ ٢٣١.

(٣) المصدر السابق ١٣/١٣٦ ـ ١٣٧.

تفاصيلها ومعرفة حقائقها، وإن كان قد يدرك وجه الضرورة إليها من حيث الجملة؛ كالمريض الذي يدرك وجه الحاجة إلى الطب ومن يداويه، ولا يهتدي إلى تفاصيل المرض وتنزيل الدواء عليه»[1].

الثانية: مدار إثبات الغيوب بنوعيها المتعقلة والمحضة، على إثبات وجودها ومعناها، لا على إثبات كيفياتها، بعكس مدار إثبات عالم الشهادة، فإنه يدور حول حقائق الأشياء وخصائصها كمًّا وكيفًا.

ويتم إثبات معاني الغيوب، عبر إثبات «القدر المشترك» بين الشاهد والغائب، فإنه يستحيل إثبات معنى الحياة والقدرة لله ـ مثلًا ـ إلا بعد إدراك معنى الحياة والقدرة في عالم الشهادة، وإثبات معاني ما أَعدَّه الله للمؤمنين في الجنة، لا يمكن إلا بعد إدراك نظائرها في عالم الشهادة، مع التفريق بين خصائص كلٍّ منهما.

والعقل لا يمكنه إدراك الحقائق الثابتة في الخارج بما فيها الغيوب، بمجرد الإخبار بها، بل لا بد لإدراكها من تصورها، أو تصور نظائرها، بما يُمَكِّنُه من معرفة صفاتها وأحوالها، بقدر ما يفهمه المخبر أو المخاطب، أما بضرب المثل وأما بالتقريب، وإما بالقدر المشترك بينها وبين غيرها[2].

يستحيل على العقل البشري، تصور الغيوب والإيمان بها، بدون قياسها على الشاهد، وتلك هي الطبيعة المعرفية للعقل، التي لا تُمَكِّنُه من تصورٍ يخرج عن إطار المحسوس، كما نَبَّهَنا عليه مرارًا، «فالأمور الغائبة لا يمكن معرفتها ولا التعريف بها، إلا بما بينها وبين الأمور الشاهدة من المشابهة»[3].

فَفَهْمُنَا لمراد الله مما أخبر به من الغيوب، متوقف على إدراكنا للقدر الجامع المشترك، الذي فيه نوع تناسب وتشابه بين تلك الغيوب وما علمناه في الشاهد، «فإذا أخبرنا عمَّا في الجنة من الماء واللَّبن والعسل والخمر والحرير

---

(١) المصدر نفسه ١٩/٩٦.

(٢) انظر: المصدر السابق ١٣/٢٨٩ ـ ٢٩٠، بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/٤٨٧.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٩/١٠.

والذهب، لم نفهم ما أراد إفهامنا إن لم نعلم هذه الموجودات في الدنيا، ونعلم أن بينها وبين ما في الجنة قدرًا مشتركًا وتناسبًا وتشابهًا، يقتضي أن نعلم ما أراد بخطابه، وإن كانت تلك الموجودات مخالفة لهذه من وجه آخر، كما قال ابن عباس: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء»[1]»[2].

والقدر المشترك معنى في الذهن، فلا يلزم من إثباته إثبات المماثلة بين الغيب والشهادة من كل وجه، بل بينهما من التفاوت الذي لا يضبطه عقل، فمعنى الوجود والقدرة والعلم ونحو ذلك، مما يتفق فيه الخالق والمخلوق لا وجود له إلا في الأذهان، وإلا فإن ما بين الخالق والمخلوق من المفارقة والمباينة، أعظم مما بين المخلوق والمخلوق، و«هذا مما يوجب نفي مماثلة صفاته لصفات خلقه، ويوجب أن ما بينهما من المباينة والمفارقة، أعظم مما بين مخلوق ومخلوق، مع أنه لولا أن بين مسمى الموجود والموجود، والحي والحي، والعلم والعلم، والقدير والقدير، وأمثال ذلك من المعنى المتفق المتواطئ المناسب والمتشابه ما يوجب فهم المعنى لم يفهمه، ولا أمكن أن يفهم أحد ما أخبر به عن الأمور الغائبة»[3].

ولما كان المعنى الكلي المشترك قائمًا بين الخالق والمخلوق، ساغ استعمال قياس الأولى في حق الله تعالى، كما استعمله القرآن الكريم، وسَلَكَه سلف الأمة في استدلالاتهم على ربوبية الله وألوهيته ووحدانيته[4]، فهو قياس يراعي عالم الشهادة، لكنه بطريق الأولى، فللَّه المثل الأعلى، «وذلك قياس الأولى والأحرى، فكل ما ثبت للمخلوق من صفات الكمال، فالخالق أحق به وأولى وأحرى به منه؛ لأنه أكمل منه...»[5].

---

(١) أخرجه أبو نعيم في «صفة الجنة» رقم (١٢٤)، ١/ ١٦٠، والبيهقي في البعث والنشور، رقم (٣٣٢)، وابن جرير في تفسيره [البقرة: ٢٥] ورقمه عن شاكر (٥٣٤ ـ ٥٣٥)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم (٢١٨٨).

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ١٢٣ ـ ١٢٤، وانظر: التدمرية القاعدة الخامسة والسادسة، مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/ ٥٤ ـ ٨٨.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٤) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٩٣، وشرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٤٥٦ ـ ٤٥٧.

(٥) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٣٤٩.

وإذا كان العقل قادرًا على إثبات معاني الغيب، عن طريق إدراك القدر المشترك بين الشاهد والغائب، فإنه ليس بإمكانه إثبات كيفيَّات الغيوب، فإنه لا يلزم من إثبات المعنى إثبات الكيفية، فالعقل البشري عاجز عن معرفة حقائق الغيب وكنهها[1]، وهذا مما استأثر الله به من الغيوب، ومن المتشابه المطلق الذي لا يعلمه أحد إلا الله[2]، فالمعنى مفهوم، والكيف مجهول، ولذلك قعَّد ابن تيميَّة في «رسالته التدمرية» القاعدة الخامسة، التي تقرر علمنا لما أُخْبِرْنا به من وجهٍ دون وجهٍ[3].

الثالثة: إذا كان العقل عاجزًا من إدراك حقائق الغيوب، فهل يعني هذا استحالة إثبات الغيوب؟ بمعنى آخر هل يلزم من عجز العقل عن إثبات كنه الغيب إحالته له؟ وما دام العقل عاجزًا عن إدراك حقائق الغيوب، فهل يمكن أن يناقض نفسه إذا أراد إثباتها كما تقرره فلسفة «كانت»؟

يفرِّق ابن تيميَّة بين حالين يتصف بهما العقل:

- **الأولى**: الإحالة، وفيها تكون الأشياء مستحيلة الوجود في نظر العقل؛ لأن في وجودها تناقضًا لمعارف العقل القَبْلِيَّة؛ كاستحالة اجتماع الوجود والعدم، والحركة والسكون، وكون الأشياء تأتي بلا أسباب، وغيرها.

- **الثاني**: الحَيْرَة، وفيها يضعف العقل عن الإحاطة بالأشياء مع تصديقه بوجودها، وذلك لقصور العقل البِنْيَوِي وضعفه، دون أن تصطدم تلك الحيرة وذلك التصديق بمعارف العقل القبلية الأولية.

فهناك فرق بين المَحَارات والمُحَالات، وبَوْنٌ بين ما يحيله العقل ويتناقض معه، وبين ما يحار فيه ويدهش، فشتان بين ما يناقض العقل ويتنكَّر لمبادئه الاستدلالية، وبين ما يجاوز طور العقل ويَبْهَرُه، وقد فَرَّق ابن تيميَّة بين هذين الحالين في سياق نقده تسويغ النصارى عقيدة التثليث، باعتبارها «فوق

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٩/ ٢٣.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/ ٥٦ ـ ٥٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٣/ ٥٤.

العقل»، إذ يقول: «يجب الفرق بين ما يعلم العقل بطلانه وامتناعه، وبين ما يعجز العقل عن تصوره ومعرفته، فالأول: من مُحَالات العقول، والثاني: من مَحَارَات العقول... أما الأول: فلا يقوله إلا كاذب...»[1].

فحقائق الغيب التي عجز عن إدراكها العقل، من محارات العقول لا من محالاتها، والرسل عليهم الصلاة والسلام «لا يجوز أن يخبروا بما لا يعلم بالعقل ثبوته، فيخبرون بمحارات العقول، لا بمحالات العقول، ويجوز أن يكون في بعض ما يخبرون به ما يعجز عقل بعض الناس عن فهمه وتصوره، فإن العقول متفاوتة...»[2].

لكن لا يلزم من قبولنا بما أخبرت به الرسل مما تحار فيه العقول، أن نقبل أخبار غير الأنبياء والرسل، التي تعجز العقول عن إدراكها، بل سبيلنا التوقف في قبول أخبارهم؛ لأنه ليس هناك احتمال في كذب النبي أو غلطه، بينما الاحتمال بكذب غيرهم وغلطهم قائم، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «إذا أخبر غير الأنبياء بما يعجز عقل كثير من الناس عن معرفته، لم يلزم أن يكون صادقًا ولا كاذبًا، بل لا نحكم بصدقه ولا كذبه إلا بدليل، لاحتمال أن يكون غلطًا، واحتمال أن يكون قد علم ما يعجز غيره عن معرفته»[3].

فعجز العقل عن إدراك كيفية الغيوب، لا يعني نفي حقيقة الغيوب في نفسها[4]، كما أن نفي علمنا بالحكمة الغائيِّة من أفعال الله، لا يلزم منه نفي ثبوت تلك الحكمة الإلٰهية في نفس الأمر[5]، ويَصِيْغُ ابن تيميَّة ذلك المعنى في قاعدة قائلًا: «القصور عن معرفة الشيء غير العلم بانتفائه»[6].

وفي الختام: يؤكد هذا المبحث واقعية ابن تيميَّة المعرفية، التي تَميَّز

---

(١) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٤/ ٣٩١.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٥٣٣ ـ ٥٣٤.

(٣) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٤/ ٤٠١.

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٣ ـ ٤.

(٥) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٥ ـ ٨.

(٦) المصدر السابق ٢/ ٣١٦.

بها في حل مشكلات الواقع الوجودي، المتمثلة في مشكلة الاستقراء، وعلاقة الاستدلال العقلي بالغيب، فكما أن الحس مفتقر إلى العقل في حل مشكلة الاستقراء، فكذلك العقل مفتقر إلى الحس في استدلاله على الغيوب، إما استدلالًا مباشرًا، وإما غير مباشر، ويحكم كل ذلك رؤية واقعية للوجود، تفسر علاقات أشيائه بعضها ببعض، وتشرح روابطه السببية، في صورة منتظمة، وهيئة ثابتة منسجمة، انعكست على رؤيته المعرفية، وأورثتها ثباتًا وانسجامًا، وائتلافًا وعمقًا.

الفصل الثاني

الواقعية اللُّغوية

وفيه تمهيد ومبحثان:

- المبحث الأول: البحث عن «مراد المتكلِّم».
- المبحث الثاني: التأويل والمجاز في منطق البحث عن «مراد المتكلِّم».



تمهيـــد

واقعية ابن تيميَّة الوجودية، المتمثلة في ضبط العلاقة بين الوجودين الذهني والخارجي، وفي تماسك وانتظام طبيعة الواقع الوجودي غيبًا وشهادة، تَقُودُنَا إلى الاعتراف بواقعيته اللُّغوية، التي تنشد استقرار المعاني وتمحيصها، حتى تنسجم مع استقرار الواقع الوجودي الحسي، وواقعية الوجود الذهني.

وكما أن الوجود الخارجي ضابط للوجود الذهني وضامن له، فكذلك يكون للوجود اللغوي ضابطًا لمعانيه ومؤسِّسًا لثباته ووضوحه؛ لأن هناك علاقة متينة بين بِنْيَة اللُّغة، وبِنْيَة العقل، وبِنْيَة الواقع الخارجي، يصور ابن تيميَّة تلك العلاقة المحكمة، قائلًا: «إن الخبر لمعناه صورة علمية، وجودها في نفس العالِم كذهن الإنسان مثلًا، ولذلك المعنى حقيقة ثابتة في الخارج عن العلم، واللفظ إنما يدل ابتداء على المعنى الذهني، ثم تتوسط ذلك أو تدل على الحقيقة الخارجية. . .»[1].

فَرُوْحُ واقعية ابن تيميَّة اللُّغوية تَتَجلَّى في تلازم تلك البِنَى الثلاث بعضها ببعض، «معنى ذهني»، ثم «لفظ لساني»، ثم «حقيقة خارجية»، أو كما عَبَّرَ عنه ابن تيميَّة في موضع آخر: «اللَّفظ يطابق المعنى الذهني، والمعنى يطابق الموجود الخارجي. . .»[2].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٢٨٣.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٢٧٤.

هكذا تسير اللُّغة، وجود خارجي، ثم تصور ذهني، ثم تعبير لفظي، وإن شئت قلت: تصور ذهني، ثم تعبير لفظي، ثم وجود خارجي؛ فالحقائق الخارجية هي علة إنضاج اللُّغة، المكوَّنة من التصور الذهني «المعنى»، والتعبير اللفظي «اللفظ»، كما أنها من غايات اللُّغة وأهدافها.

وإذا كانت اللُّغة مفتقرة إلى الواقع الخارجي، من جهة تلازم بنيتها معه، فهي كذلك لا تستغني عن الواقع الخارجي، من جهة افتقار نصوصها المكوَّنة من الألفاظ والمعاني، إلى «قصد المتكلِّم وإرادته».

فلطالما أكَّدَ ابن تيميَّة قَصْدِيَّة دلالة اللَّفظ على معناه، وجعلها من باب الدِّلَالَة القصديَّة الإرادية، فكما أن المعنى له تعلُّق بالحقائق الخارجية، فكذلك له الرِّبَاط الوثيق بإرادة وقصد المتكلِّم، وما مراد المتكلِّم إلا جزأ من تلك الحقائق الخارجية، بل هو من أجلى صورها، فَتَعَلُّقُ اللُّغة بالحقائق الخارجية، وبمراد المتكلم وقصده، يدعو إلى استقرار معاني النصوص وثباتها، ويمنع سيولتها وتشتتها، ويؤكد «قصدية اللُّغة».

إن وعينا بأنفسنا والآخرين، لدليل على قصديَّة لغتنا وتعبيراتنا، فكما أن الشُّعُورَ والوعي مرتكزُ المعرفة ـ كما أشرت إليه في أول الدراسة ـ فكذلك يصبح وعينا وشعورنا دالَّيْن، على قصدنا بتعبيراتنا، وإرادتنا لمعاني لُغَتنا.

وعلى هذا اتجاه بعض المدارس «الهرمنيوطيقية»[1] الحديثة[2]، ومن قبلها النظرية اللغوية العربية، التي تقرر على لسان منظرها «الجرجاني»، ضرورة العلم بمقاصد الناس من محاوراتهم[3].

---

(١) **الهرمنيوطيقا**: يعني هذا المصطلح باختصار نظرية التأويل وممارسته، لا سيما المتعلق بالنصوص، ويرجع تاريخه إلى التأويلات الرمزية للكتب المقدسة، انظر: دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي ورفيقه، ص٨٨ ـ ٨٩.

(٢) انظر: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص١٥ ـ ١٦.

(٣) انظر: دلائل الإعجاز، الجرجاني، قراءة وتعليق: محمود شاكر، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٢٨٥، ٤٠٥.

فتعزيز سلطة النص، واستقرار معانيه وثباتها، مرهون بضبط العلاقة بين الدَّال «اللفظ» والمدلول «المعنى»، وذلك عَبْرَ جِسْر القصدية والإرادة، وبهذا يصرح ابن تيميَّة قائلًا: «... دلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية...»[1].

وتلك القصدية ظاهرة من خلال الاشتقاق اللُّغوي لكلمة «معنى»، يبين ذلك ابن تيميَّة، إذ يقول: «المتكلِّم إذا استعمل اللفظ في معنى، فذلك المعنى هو الذي عناه باللفظ وسُمِّي (معنى) لأنه عنى به؛ أي: قصد وأريد بذلك، فهو مراد المتكلم ومقصوده بلفظه»[2].

إن فكرة «مراد المتكلِّم» تنقض أُسُسَ بعض نظريات النقد الأدبي الحديثة، التي تستبعد قصد المتكلِّم ومراده، من فهم النص ودراسته، وترجع تلك النظريات إلى تيارين فلسفيين:

الأول: تيار فلسفة الظواهر، الذي يدعو إلى إفساح المجال لِلذَّات القارئة، وقطع الصلة مع التفسير القديم، أو المعنى التاريخي، ونفي وجود منهج للفهم والتأويل، وعلى رأس هذا التيار الفيلسوف «جادامير»، الذي يرى أن القراءة والتأويل للنصوص بلا حدٍّ ولا نهاية، لتغيُّر وصيرورة أفق القارئ[3].

الثاني: تيار ما بعد الحداثة، الذي انتقل من البحث عن المعنى القار في النصوص إلى «لا نهائية المعنى»، ومن وحدة النص إلى تشظِّيه، فالمعنى في سيوله، والدلالة «لا نهائية»، وكل نص يحيل إلى نص آخر «التناص»[4]

(١) الإيمان، ابن تيميَّة، ص١١٠.

(٢) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٥/٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(٣) انظر: فلسفة التأويل، غادامير، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف مع الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، ط. الثانية،١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م، ص١٠٧ ـ ١٠٨، ١٢٣ ـ ١٢٥، وانظر: نظرية التأويل، والخطاب وفائض المعنى، بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ٢٠٠٣م.

(٤) **التناص**: أو «البينصية» أو «بين ـ نص»، معناه في القراء التفكيكية عدم اكتمال النص وحمله آثار نصوص أخرى سابقة عليه، انظر: المريا المحدبة، عبد العزيز حمودة، ص٣٦٢.

و«كل قراءة إساءة قراءة»، فالنص مفتوح للقراءة والتأويل، وليس شيء خارج النص؛ لأن المؤلف ـ في نظرهم المنهجي ـ قد مات، كما في نظريتهم المسماة «موت المؤلف»، وعلى رأس هرم هذا التيار «الفلسفة التفكيكية» أو «التقويضية»[(١)]، ولا ريب أن أطروحات تلك النظريات تلتقي مع بعض أصناف السفسطائية الأُوَل القائلين كما حكاه عنهم ابن تيميَّة: «إن العالَم في سيلان، فلا يثبت له حقيقة»[(٢)].

نابذ ابن تيميَّة تلك الرؤية السفسطائية في الوجود واللُّغة، واعتمد على فكرة «مراد المتكلِّم»، في تقرير عدة قضايا عِلْمِيَّة، وحلِّه إشكالات لغوية كالمجاز والتأويل، ونقده بعض الأطروحات الفلسفية المتعلقة بفهم النصوص، لا سيما النصوص الدينية، الصادرة مما يُسمِّيه بتيار التخييل، وتيار التعطيل وتيار التجهيل.

ركنا اللُّغة «اللفظ» و«المعنى»:

اللُّغة ـ باعتبارها مناط الواقعية ـ تَتَكوَّن من ركنين وهما: اللفظ والمعنى، فلا لغة ولا كلام بدون اللفظ، أو ما يقوم مقامه كالخط، وبدون المعنى، فهما متلاحمان متواشجان متناسجان، كما يقرره علماء البلاغة[(٣)].

فاللَّفظ والمعنى بالنسبة للكلام؛ كالروح والبدن بالنسبة للإنسان، هذا ما أكده ابن تيميَّة، ونسبه للسلف والفقهاء والجمهور، مُفسِّرًا به تعريف بعض السلف للإيمان بأنه: قول وعمل، حيث إن القول يشمل قول القلب، وهو «المعنى» وقول اللِّسان، وهو «اللفظ»[(٤)].

والكلام في الاستعمال اللغوي يشتمل على المعنى واللفظ، ولا يوجد في اللُّغة قط ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ: «إطلاق اسم الكلام ولا أنواعه؛ كالخبر

---

(١) انظر: دليل الناقد الأدبي، الرويلي والبازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط. الخامسة، ٢٠٠٧م، ص١٠٧ ـ ١١١.

(٢) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٢/ ٥٢٥.

(٣) انظر على سبيل المثال: البصائر والذخائر، لأبي حيان التوحيدي، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، مطبعة أطلس والإنشاء، دمشق ١٩٦٤م، ٢/ ٩٢، ٣/ ٤٩.

(٤) انظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٦٢ ـ ١٦٣.

أو التصديق والتكذيب، والأمر والنهي، على مجرد المعنى من غير شيء يقترن به، من عبارة ولا إشارة ولا غيرهما، إنما يستعمل مقيدًا...»[1]، وبهذا تنكشف بدعة التفسير الكلابي لصفة الكلام، حيث جعل مسماه المعنى فقط، وفسر صفة الكلام الإلٰهية بالكلام النفسي[2].

ولا ريب أن «المعنى» روح اللُّغة، فلا قيام للغة بغير معنى، إذ المعنى هو ما يتم التعبير عنه بالألفاظ ـ منطوقة أم مكتوبة ـ لإيصاله إلى الآخرين، والتعبير والاتصال هما الوظيفتان الأساسيتان للغة، لكن ما معنى «المعنى»؟

هذا السؤال ذو البعد الفلسفي، يجيب عنه «الجرجاني» صاحب التعريفات، بتقريره أن المعنى «الصورة الذهنية، من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنها تقصد باللفظ سُمِّيت معنى، ومن حيث إنها تحصل من اللفظ في العقل سُمِّيت مفهومًا»[3].

فالمعنى والمفهوم وجهان لعملة واحدة، إذ حقيقتهما «الصورة الذهنية»، فإذا كان المقصود بالصورة الذهنية هو اللفظ، سميت في هذه الحالة «معنى»، وإذا كانت «الصورة الذهنية» هي ما نفهمه من اللفظ، سميت «مفهومًا»، وبهذا يمكن أن يُحدَّدَ «المعنى» بأنه: الصورة الذهنية التي يناظرها ألفاظ، أو بأنه المفهوم الذي يفهم من تلك الألفاظ.

وإلى هذا المعنى أشار ابن تيميَّة ـ كما في نصه السابق ـ قائلًا: «إن الخبر لمعناه صورة علمية، وجودها في نفس العالِم كذهن الإنسان...»[4]؛ فالمعنى مركوز في الذهن، واللفظ دليل عليه، وهو مطابق للموجود الخارجي، هذا ما قرره ابن تيميَّة بقوله: «اللفظ يطابق المعنى الذهني، والمعنى يطابق الموجود الخارجي»[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢٦، وانظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٣٣٥ ـ ٥٣٣، ٥٤٠.
(٢) الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٢٨ ـ ١٣٠.
(٣) التعريفات، الجرجاني، ص٢٢٠.
(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٢٨٣.
(٥) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٢٧٤.

وإذا كان «المعنى» صورة ذهنية، فإنه سابق على اللفظ ومتبوع به؛ فالألفاظ خدم للمعاني وأوعية لها، والمخدوم أشرف وأسبق من الخادم[1]، بهذا المنطق بَيَّنَ «عبد القاهر الجرجاني» صاحب نظرية النظم في البلاغة العربية، أسبقية المعاني ومحوريتها في النظم قائلًا: «... إن الألفاظ إذ كانت أوعية للمعاني، فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنىً أن يكون أولًا في النفس، وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولًا في النطق...»[2].

فالتعبير اللغوي يتبع التصور[3]، وتصور المعاني سابق على فهم الألفاظ، بهذه الحقيقة يؤكِّد ابن تيميَّة إبطال دعوى المناطقة افتقار التصور إلى الحد، وفي هذا يقول: «تصور المعاني المفردة، يجب أن يكون سابقًا على فهم المراد بالألفاظ، فلو استفيد تصورها من الألفاظ لزم الدور، وهذا أمر محسوس، فإن المتكلم باللفظ المفرد، إن لم يبين للمستمع معناه حتى يدركه بحسه أو بنظره، وإلا لم يتصور إدراكه له بقولٍ مُؤَلَّفٍ من جنس وفصل»[4].

ولما كانت المعاني منتسبةً للأذهان، وكانت الألفاظ وسيلة للتعبير، أصبحت العلاقة بينهما علاقة الثابت بالمتغيِّر؛ فالمعاني لا تختلف باختلاف اللغات، لكن قد يقع اختلاف في تصور تلك المعاني أو في قدرها وكيفيتها، مع الاتفاق في أصلها بين الأُمَم، وذلك مثل اختلاف الأسماء المترادفة في اللُّغة العربية، مع اتفاقها في قدر من المعنى مشترك[5].

فالمُعَوَّل على المعاني، ولذلك كانت صحتها معيارًا لصحة الأدلة العقلية، ومَرْجِعًا في الاحتجاج العقلي، ومن هنا انصبَّ اهتمام ابن تيميَّة في

---

(١) انظر: الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٥٢م، ١/ ٢٢١.

(٢) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص٥٢.

(٣) انظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص٩١.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٩/ ٤٩، وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥١ ـ ٥٢، والدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٥٣٠.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٦٣ ـ ٦٤، والدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٣٢٥.

سير استدلالاته العقلية، على المعاني والمواد، لا على الألفاظ والصور، كما أشرت إليه سابقًا في الباب الأول؛ فموجَب الأدلة العقلية لا تُتَلَقَّى من مجرد الألفاظ والتعابير، بل مرجعها المعاني لا العبارات[1].

ولذلك قَعَّد ابن تيميَّة قاعدة ـ في سياق ممارسته النقد العلمي ـ نَصَّ فيها على أن «الفروق اللفظية، لا تؤثر في الحقائق العلمية»[2]؛ لأن تلك الحقائق العلمية تدور على المعاني الفطرية العقلية الثابتة، بخلاف قوالبها التي هي الألفاظ، فإنها تتنوع وتتشكل[3].

وقصارى القول: أن واقعية ابن تيميَّة اللُّغوية مرتبطة بالوجود خارج اللُّغة، وذلك الارتباط يتجلَّى في أمرين:

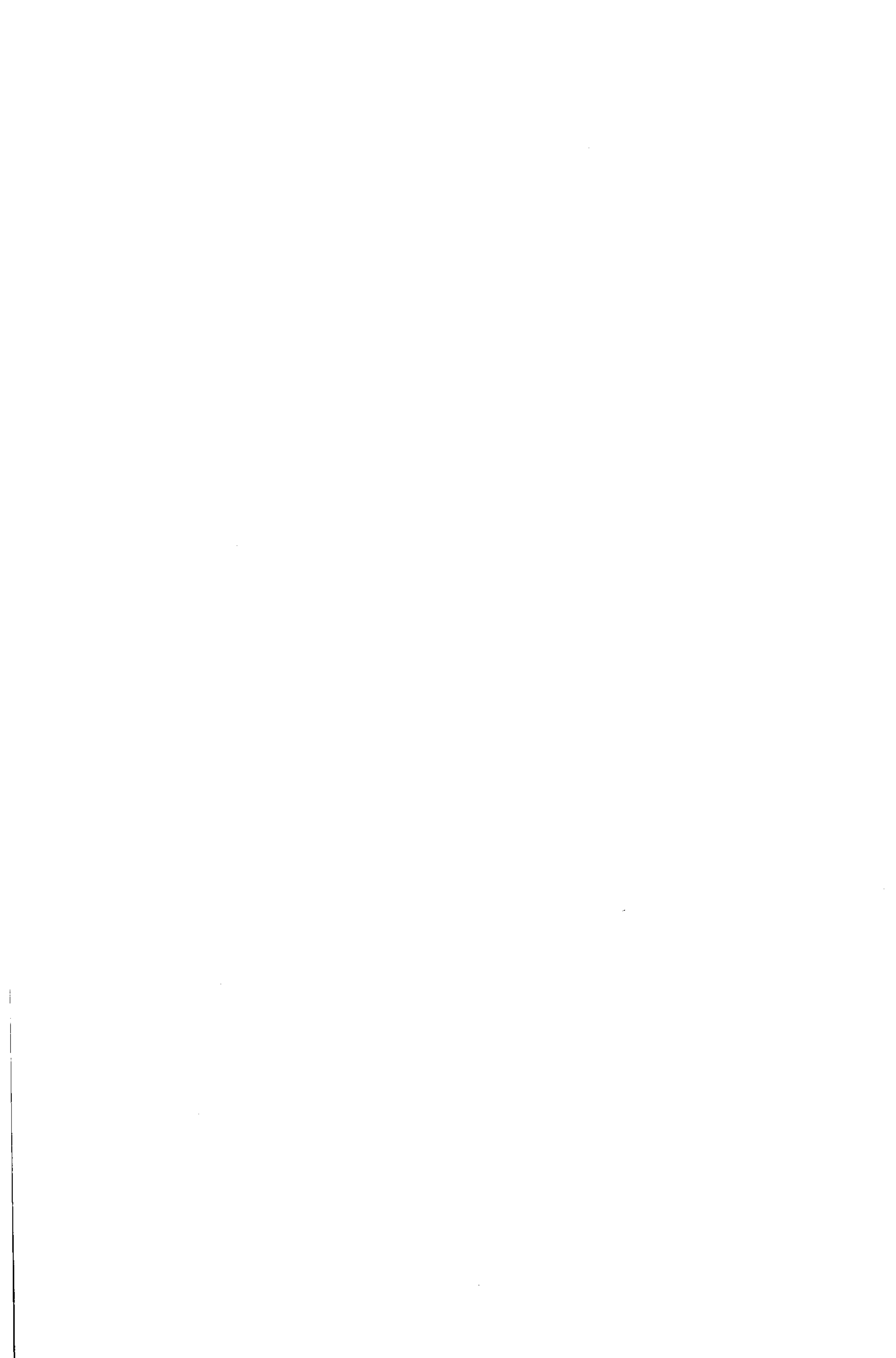
الأول: في تلازم بنية اللُّغة، وبنية العقل، وبنية الواقع الخارجي.

الثاني: في دور «مراد المتكلِّم وقصده»، في ضبط العلاقة بين المعنى واللفظ، واستقرار معاني النصوص وثباتها، وذلك جوهر واقعيته اللغوية، كما أشرت إليه.

(١) انظر: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٥/١٩، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/١١١.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/١٩٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٩/٢٥.



المبحث الأول

البحث عن مراد المتكلِّم

وفيه:

- توطئة.
- أوَّلًا: ضرورة البحث عن «مراد المتكلِّم» وطرق اكتشافه.
- ثانيًا: «مراد المتكلِّم» بين القطع والظن.

توطئة

بحوث ابن تيميَّة اللُّغوية، المتمركزة حول «البحث عن مراد المتكلِّم»، تتعلق أصالة بالنص الديني، فلم يكن ابن تيميَّة فيلسوفًا لغويًّا، أو مُنظِّرًا بلاغيًّا، يتناول اللُّغة بشكل عام، بل كان عالم شريعة ومُنظِّرًا للدِّلَالات اللغوية في النص الديني، من هذا المنطق أَسَّسَ له رؤية لغوية ذات ملامح مكتملة، تميز في بعض صورها، كما هو الواقع في موقفه من المجاز.

وقاعدة تلك الرؤية اللغوية التيميَّة الواقعية، التي نلمسها في تنظيراته اللغوية، متمثلة في «البحث عن مراد المتكلِّم»، الذي يفتقر إليه قارئ النصوص الدينية افتقارًا محضًا، فإذا كان البحث عن ثراء النص وخصوبته، بكسر قيوده، وعزل صاحبه، وبلوغ فهمه وتأويله بحد أقصى أو بلا حد، ممكنًا في قراءة النص الأدبي، كما تراه اتجاهات النقد الأدبي الحديث، فإن ذلك الاتجاه في القراءة غير ممكن في قراءة النص الديني، للاختلاف بين النص الديني والأدبي، في الغرض والطبيعة، فإن النص الديني رسالة للبشرية، تتضمن حقائق موضوعية خارج الذات، تفرض على البشر التعرف عليها وتطبيقها، ولا يتم ذلك إلا عبر معرفة مراد الله من تلك الرسالة، لكن النصوص الأدبية وسائر الأعمال الفنية، لا تجري في الغالب على تلك الطبيعة، ولا تهدف لذلك الغرض.

وهذا لا يعني أن الخطاب الديني بكل نصوصه، لا يقبل مطلقًا تعدد القراءات الاجتهادية، بل إن طبيعة الخطاب الديني، من جنس الخطابات ذات الأنساق المفتوحة، مما تسمح لعملية الاجتهاد الشرعي ـ الباحث عن مراد الله ـ بالظهور، ويَتَجلَّى هذا الانفتاح، في انفتاح النص دلاليًّا، واحتماله أكثر من

دلالة، إما على مستوى بعض المفردات، أو على مستوى التركيب، من الاشتراك والعموم والإطلاق والتخصيص والتقييد وتعارض الأدلة. . . إلخ.

والاجتهاد في فهم ذلك الخطاب وفقهه، بمثابة إغلاقٍ لنسقه المنفتح، وهي عملية شرعية، ما دامت تتمحور حول «البحث عن مراد المتكلِّم»، ولذلك كان علم الفقه وأصوله قائمين على محاولة فهم أبعاد النص المختلفة، من الظاهر والمؤوَّل والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبين وغيرها، وفهم سياقات النص من لحن الخطاب وفحواه وإشارته واقتضائه ومخالفته وغيرها، وكل تلك العملية الأصولية الفقهية تهدف إلى هدف واحد ألا وهو: «البحث عن مراد الشارع من خطابه» «ولهذا كان المقصود من أصول الفقه: أن يفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسُّنَّة»[(١)].

فعملية الاستنباط الفقهي منوطة بالبحث عن مراد الشارع، والتعويل في الاجتهاد الفقهي على قصد المتكلِّم، وأما الألفاظ فإنها لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة لمعانيها، وبهذا كان الفقه أو الاستنباط أخص من الفهم، فإن الفقه «هو فهم مراد المتكلِّم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللُّغة»[(٢)]، ولذلك كان القياس الفقهي، من باب فهم مراد الشارع[(٣)]، الذي يفتقر إليه كل مُتَفَقِّهٍ في العلوم الشرعية، وبهذا المعنى صاغ ابن تيميَّة نصيحته العلمية لطالب العلم الشرعي، قائلًا: «. . . ولتكن هِمَّتُه فهم مقاصد الرسول في أمره ونهيه وسائر كلامه، فإذا اطمأن قلبه أن هذا هو مراد الرسول، فلا يعدل عنه فيما بينه وبين الله تعالى، ولا مع الناس، إذا أمكنه ذلك»[(٤)].

وإذا كان «البحث عن مراد المتكلم» هدفًا للصناعة الفقهية، فهو أيضًا هدف تهدف إليه واقعية ابن تيميَّة اللغوية، وقاعدة تنطلق منها رؤيته اللغوية، وبعض تقريراته ونقداته العلمية.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ٤٩٧.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢/ ٣٨٦.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ٢٨٦.

(٤) المصدر السابق ١٠/ ٦٦٤.



أَوَّلًا: ضَرُورَةُ البَحْثِ عَنْ مُرَادِ المُتَكَلِّمِ وَطُرُقُ اكْتِشَافه

التواصل اللُّغوي القائم على أركانه الثلاثة: المرسِل، والمرسَل إليه، والرسالة، أو الخطيب، والمخاطَب، والخطاب، لا يتحقق إلا بفهم ومراد ومقصد الخطيب أو المرسل أو المتكلِّم، وليس بالضرورة أن يتطابق المراد أو المقصد الذي تعرَّف عليه المخاطب أو المتلقي، مع القصد الذي رمى إليه الخطيب أو المتكلِّم.

«مراد المتكلم» في الضرورة الاجتماعية والعلمية والقضائية:

تلك العملية التواصلية لا تتم إلا بمنطق البحث عن «مراد المتكلِّم»[1]، سواءٌ أدركناه قطعًا أم ظنًّا، وذلك المنطق توجبه **الضرورة الاجتماعية**، وإلى ذلك أشار ابن تيميَّة قائلًا: «... لا بد للإنسان أن يفهم كلام بني جنسه، إذ الإنسان مدني بالطبع، لا يستقِلُّ بتحصيل مصالحه، فلا بد لهم من الاجتماع للتعاون على المصالح، ولا يتم ذلك إلا بطريقٍ يعلم به بعضهم ما يقصده غيره»[2].

فالضرورة الاجتماعية أو المدنية تقتضي التواصل الاجتماعي، وهو متوقف على فهم وتفسير اللُّغة والكلام، وهذا لايتم إلا بالبحث عن «مراد

(١) ولذلك ربط ابن جني اللُّغة بأغراض المتكلِّمين ومقاصدهم، فإنه يقول في تعريف اللُّغة: «اللُّغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»، الخصائص، ابن جني ١/ ٣٤.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ١٣٦.

المتكلِّم» ومقصده، وإلا فإنه سيحصل اضطراب كبير في الحياة الاجتماعية، فإن «من فَسَّر مراد متكلِّم أي متكلِّمٍ كان بما يعلم الناس خلاف مراده، فهو كاذب مفتر عليه»[1].

وكما أن الضرورة الاجتماعية قاضية بضرورة البحث عن مراد المتكلِّم، فكذلك **ضرورة البحث العلمي**، المتعلِّق بالنصوص والألفاظ، فإنه يتناول أمرين:

الأول: تصور المعنى، من خلال بيان مراد المتكلِّم وشرح كلامه وتفسيره، وتلك وظيفة الحدود المنطقية، خلافًا لرؤية المنطق الأرسطي، فإن فائدة الحد ـ في رأي ابن تيميَّة ـ بيان مسمى الاسم، فإذا كانت تلك فائدته «رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المُسَمِّى ولغته»[2]، ويدخل في ذلك الترجمة.

الثاني: التحقق من المعنى، من خلال بيان صحته من بطلانه، اعتمادًا على البحث عن دليل صحة المعنى ومطابقته للواقع، «فإذا كان الكلام غير حق لم يكن مطابقًا للخارج، فيريد المستمع أن يطابق بينه وبين الواقع فلا يطابقه ولا يوافقه، حتى يظن الظان أن الشارح أو المستمع لم يفهم مقصود المتكلِّم لعسرته، ولا يكون كذلك، بل لأن ما ذكره من الكلام ليس بمطابق للواقع، فلا يمكن مطابقته إياه...»[3].

فالأول: فيه بيان تصوير الكلام وتفهمه، والثاني: فيه بيان تصديق الكلام وتحققه[4]، غير أن أقوال الأنبياء ونصوصهم الثابتة، لا يجب التحقق من صدقها؛ لأنها معصومة وملازمة للحق، «عرفه من عرفه، وجهله من جهله، والبحث عنها إنما هو عَمَّا أرادته الأنبياء، فمن كان مقصوده معرفة مرادهم من الوجه الذي يعرف مرادهم، فقد سلك طريق الهدى...»[5].

---

(١) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٢/ ١١٧.
(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٨٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٧٢.
(٤) المصدر نفسه، ص٨٢.
(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ١٩١.

بل إن الدليل العلمي المصاغ في شكل ألفاظ أو نص، لا يُؤَدِّي وظيفته المعرفيِّة، ما لم يُبْنَ على مراد المستدل به؛ «كالكلام، فإنه يدل بقصد المتكلِّم به وإرادته، وهو يدل على مراده، وهو يدلُّنا بالكلام على ما أراد، ثم يستدل بإرادته على لوازمها، فإن اللازم أبدًا مدلول عليه بملزومه»(١).

وليس المراد أن كل أنواع الأدلة من ذلك الجنس، فإن الدليل ينقسم إلى ما يدل بنفسه، وإلى ما يدل بدلالة الدال به، كما ذكرته سابقًا(٢)، ولذلك كانت أنواع الدلالات المنطقية للألفاظ ـ وهي دلالة المطابقة والتضمن والالتزام ـ راجعة إلى قصد المتكلِّم ومراده باللفظ(٣).

وإذا كان الإعراض عن «البحث عن مراد المتكلِّم» يُخِلُّ بالضرورة الاجتماعية والعلمية، فإنه كذلك من أبرز أسباب نشؤ النزاع الفكري والعلمي، بسبب اشتباه مراد المتكلِّم الذي يضبط «المعنى»، لا سيَّما إذا استخدمت الألفاظ المشتركة، ومن أمثلة ذلك ما نشأ من النزاع بين أهل السُّنَّة والحديث في مسألتي: القرآن والإيمان، بسبب ألفاظ مجملة ومعاني متشابهة، لم يُسْتَقْصَ فيها مراد المتكلِّم ومقصوده، وقد جرت للإمام البخاري، بسبب ذلك محنة مشهورة(٤).

وكما أن «البحث عن مراد المتكلِّم»، يكسر حدة النزاع الفكري والعلمي، فإنه كذلك قاطع للنزاعات القضائية، فإن الشارع الحكيم رتَّبَ الأحكام التكليفية على الإرادات والمقاصد بواسطة الألفاظ، ولم يرتبها على مجرد ما في النفوس من غير دلالة فعل أو قول، ولا على مجرد ألفاظ لم يرد المتكلِّم معناها؛ «فإذا اجتمع القصد والدلالة القولية أو الفعلية ترتب الحكم، هذه قاعدة الشريعة، وهي من مقتضيات عدل الله وحكمته ورحمته»(٥).

---

(١) النبوات، ابن تيميَّة ٢/ ٧٣٨.
(٢) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٧٣٧ ـ ٧٧٠.
(٣) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ١٣.
(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٧/ ٦٥٨.
(٥) إعلام الموقعين، ابن قيم ٤/ ٥١٥.

فالأيمان والإقرارات والنذور والعقود، راجعة ـ على التحقيق ـ إلى قصد المتكلِّم ومراده ونيته وعرفه، وعلى هذا جرت نصيحة ابن قيم الجوزية تلميذ ابن تيميَّة قائلًا: «إياك أن تُهْمِل قصد المتكلِّم ونيته وعرفه، فتجني عليه وعلى الشريعة، وتنسب إليها ما هي بريئة منه، وتُلزم الحالف والمقر والناذر والعاقد ما لم يلزمه الله ورسوله به، ففقيه النَّفس يقول: ما أردت، ونصف الفقيه يقول: ما قلت...»[١].

وعلى هذا المبدأ جرت اختيارات ابن تيميَّة الفقهية، في كثير من أبواب الفقه، مثل باب الطلاق والأيمان والإقرار وغيرها، بل إن آراءه الاعتقادية، المتعلقة بباب الإيمان وضوابط التكفير، تأسست في بعض مناحيها على مقاصد المكلف ومراداته[٢].

«مراد المتكلِّم» وأصول المناهج في عصره:

مع كون البحث عن «مراد المتكلِّم» مبدأ تنضبط به الحياة الاجتماعية والمناهج العلمية، وتكشف به طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى، إلَّا أن هناك من المناهج المعرفية مَنْ أقصت ذلك المبدأ في قراءتها نصوص الشارع، تجتمع في ثلاثة مناهج، كما يراها ابن تيميَّة، **وهي**:

الأول: منهج أهل التخييل، وهم المتفلسفة والباطنية، «الذين يقولون: إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر، وعن الجنة والنار، بل الملائكة، بأمور غير متطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به، ويتوهمون به أن الله جسم عظيم، وأن الأبدان تعاد، وأن لهم نعيمًا محسوسًا، وعقابًا محسوسًا، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر؛ لأن مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا، وإن كان هذا كذبًا فهو كذب لمصلحة الجمهور...»[٣].

---

(١) المصدر نفسه ٤/ ٤٣٣، وانظر: المصدر نفسه ٤/ ٤٤٧.

(٢) انظر على سبيل المثال: الاستغاثة في الرد على البكري، ابن تيميَّة، تحقيق: عبد الله السهلي، دار الوطن، ط. الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧هـ، ٢/ ٥٧٠.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٨ ـ ٩.

الثاني: منهج أهل التحريف، وهم نُظَّار المتكلِّمة، «الذين يقولون: إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلا ما هو الحق في نفس الأمر، وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا، ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم، بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات...»[1].

الثالث: منهج أهل التجهيل، وهم بعض المتأخرين المنتسبين للسلف، الذين اعتقدوا أن آيات الصفات وأحاديثها «معاني تخالف مدلولها المفهوم منها، وأن ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه إلا الله، لا يعلمه المَلَكُ الذي نزل بالقرآن وهو جبريل، ولا يعلمه محمد ﷺ، ولا غيره من الأنبياء، ولا تعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان»[2]، وحقيقة قول هؤلاء «أن الأنبياء وأتباع الأنبياء جاهلون ضالون، لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء»[3].

والرابط المنهجي لهذه الفِرَق، وتلك المناهج، هو اتفاقهم على أن الرسول ﷺ لم يبين مراد الله، ولا مقصود الخطاب، إما متعمِّدًا إيهامًا لجمهور الناس، كما يراه المنهج التخييلي، وإما امتحانًا لعقول البشر، كما يراه المنهج التحريفي، وإما جهلًا منه كما يراه المنهج التجهيلي[4].

فالبحث عن مراد الشارع ضرورة علمية وصَمَّام أمان، من الانزلاق إلى الضلالات العلمية والمبتدعات الدينية، ولهذا تجد أهل البدع يبنون مقدماتهم العلمية والدينية، بناءً يخلو من منطق البحث عن مراد الله وبيان الله ورسوله، فتجدهم يُسْهِبُون في البيان اللغوي، أو المقدمات التي يظنونها عقلية، مع الغفلة عن بيان الله ورسوله والسلف الصالح، الذي يوصل إلى مراد الله، ومن أمثلة ذلك تفسيرهم لحقيقة الإيمان[5].

---

(١) المصدر نفسه ١/ ١٢.
(٢) المصدر نفسه ١/ ١٤ ـ ١٥.
(٣) المصدر نفسه ١/ ١٥.
(٤) انظر: المصدر السابق ١/ ١٦ ـ ١٧.
(٥) انظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص١١٤، ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

من أبرز طرق اكتشاف «مراد المتكلِّم»:

إذا كان البحث عن مراد المتكلِّم غاية معرفية في تفسير النصوص، لا سيَّما النصوص الدينية، فما الطرق والوسائل الموصلة إلى إدراك «مراد المتكلِّم» من نصوصه؟

إن من أبرز تلك الطرق والوسائل، التي أولاها ابن تيميَّة اهتمامه العلمي، طريقين:

- **الأول**: دلالة السِّياق.
- **الثاني**: فهم السلف.

الطريق الأول: دلالة السِّياق:

النص القرآني - في الأصل - نص لغوي منسوج، من جنس لسان العرب، إذ هو مُؤَلَّف من جُمَل مترابطة ذات دلالات خاصة، تفيد قصدًا دلاليًّا معينًا، ولذلك كان هدفًا علميًّا لمناهج وأغراض مختلفة، فقد دُرِس لغويًّا في معاني القرآن وغريبه وإعرابه، ودرس أدائيًّا قراءة وكتابة في علم القراءات، وبُحِثَ فقهيًّا في علم الفقه وأصوله، وتناوله علماء البلاغة في كتب الإعجاز وبديع القرآن.

فقداسة النص القرآني، لا تتنافى مع كونه نَصًّا لغويًّا، يحتكم إلى ضوابط اللُّغة ومنطقها، ولذلك فإن الوصول إلى مراد الله من النص القرآني، متوقِّف على اللُّغة العربية، من جهتين:

الأولى: من جهة دلالاتها المعجمية والنحوية وغيرهما.

الثانية: من جهة دلالاتها السِّياقية.

فـ«الدِّلالة المعجمية» تُبْرِزُ الأصل اللُّغوي، المذكور في المعاجم للكلمة المفردة، وأما «الدِّلالة السِّياقية» فهي اللُّغة التداولية والاستعمالية، التي تَظْهَرُ في تركيب الكلام، كما سيأتي بيانه - إن شاء الله - وإلى هذين الأمرين أشار ابن تيميَّة، قائلًا: «لا بد في تفسير القرآن والحديث، من أن يعرف ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ، وكيف يفهم كلامه، فمعرفة العربية التي

خوطبنا بها، مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني، فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه، ولا يكون الأمر كذلك...»[(١)].

لكن الدلالة المعجمية لا يمكن الاعتماد عليها في تفسير النصوص، ما لم تخضع إلى منطق «السِّياق»؛ لأنه لا يمكن فصل المفردة عن سياقها الذي وردت فيه، لكن ما مفهوم السِّياق؟

التعريف الدلالي للسِّياق:

السِّياق: «إطار عام تنتظم فيه عناصر النص ووحداته اللغوية، ومقياس تتصل بوساطته الجمل فيما بينهما وتترابط، وبيئة لغوية وتداولية ترعى مجموع العناصر المعرفية، التي يقدمها النص للقارئ»[(٢)].

وتتأكد أهمية السِّياق إذا أدركنا طبيعة النصوص اللغوية، فإنها ذات طبيعة احتمالية، تحتمل وجوهًا من المعاني، وسبب ذلك كثرة المعاني وقلة المباني، فالألفاظ متناهية، والمعاني غير متناهية[(٣)]، فالسِّياق يضبط المعاني ويرفع احتماليِّتها، ولذلك كان مسؤولًا عن تحديد أحد المعاني المحتملة للفظ، مثل ما يقع في الألفاظ المشتركة والأضداد[(٤)].

ودلالة السِّياق متنوعة حسب تنوع السِّياق نفسه، فإنه على نوعين:

الأول: السِّياق الداخلي اللُّغوي، وهو النص نفسه «بمستوياته اللُّغوية

---

(١) المصدر السابق، ص١١١ ـ ١١٢.

(٢) منهج السِّياق في فهم النص، عبد الرحمٰن بودرع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط. الأولى، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م، ص٢٧.

(٣) انظر على سبيل المثال: البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط. الرابعة ١/٧٦، والمزهر في علوم اللُّغة وأنواعها، السيوطي، تحقيق: محمد جاد المولى وزميله، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ١/٣٦٩.

(٤) انظر: المشترك اللغوي نظرية وتطبيق: توفيق محمد شاهين، مكتبة وهبة، ط. الأولى ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ص٥٩ ـ ٦٣، وقد أشار ابن تيميَّة لهذا في مجموع الفتاوى ٢/ ٤٩٤، ٥/ ٢١٠.

المعهودة: النحوية والمعجمية والدلالية، وهو سياق داخلي منبثق، لا يخرج عن حدود العبارة اللغوية بكينونتها النَّصِّية، وهذا النوع يتضمن من القرائن النصية «اللفظية والمعنوية»، ما يرشد إلى مراد المتكلم من الخطاب...»[1].

الثاني: السِّياق الخارجي المقامي، وهو سياق غير لغوي «يراد به ظروف الخطاب، وملابساته الخارجية، والتي تشتمل على الطبقات المقامية المختلفة المتباينة، التي يُنْجَزُ ضمنها الخطاب، والتي سمَّاها علماؤنا: سياق الحال، أو المقام وقالوا: «لكل مقام مقال»، ويشمل ذلك الزمان والمكان وحال الأشخاص: المتكلِّمين والمخاطبين... وهذا النوع يشتمل على القرائن الحالية، التي تسهم في الكشف عن المراد...»[2].

فالسِّياق الخارجي المقامي - ويُسمَّى السِّياق الاجتماعي - «يضم المتكلِّم والسامع أو السامعين، والظروف والعلاقات الاجتماعية، والأحداث الواردة (relevent) في الماضي والحاضر، ثم التراث والفلكلور والعادات والتقاليد والمعتقدات...»[3].

و«السِّياق» ببعديه الداخلي والخارجي، يحقق دلالة الرسالة اللغوية بدقة، ويُؤسِّس منطقًا صحيحًا لتفسير النصوص، ويقف في وجه القراءات العبثية والانتقائية، وذلك على مستويين: مستوى المنطق اللُّغوي، بقرائنه اللفظية والمعنوية، ومستوى المنطق الاجتماعي، بقرائنه الحالية والمقامية.

«دلالة السِّياق» في تراثنا الإسلامي والعربي وفي علم اللُّغة الحديث:

حظي السِّياق بأهمية قصوى، ومكانة كبرى، في تراثنا الإسلامي والعربي، تتابع على تأكيده علماء الفقه والتفسير والبلاغة، غير أنه لم يُنَظَّرْ لَهُ، ولم يصبح مصطلحًا قائمًا في العلوم ودراسة النصوص، إلا في العصر

---

(١) المنهج السِّياقي ودوره في فهم النص وتحديد دلالات الألفاظ، مسعود صحراوي، مقالة منشورة على موقع (www.chihab.net).

(٢) المصدر السابق.

(٣) اللُّغة العربية، معناها ومبناها، تمَّام حسَّان، عالم الكتب، القاهرة، ط. السادسة، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص٣٥٢.

الحديث على أيدي فلاسفة اللُّغة الغربيين، كما ستأتي - إن شاء الله - الإشارة إليه.

«فالشافعي» استعمل «دلالة السِّياق اللغوي» إجرائيًّا، وأشار إليه في باب عقده في كتابه «الرسالة» بعنوان: «باب الصِّنف يبيِّن سياقه معناه»(١)، وكان مدرِكًا أهمية السِّياق اللغوي في تفسير النصوص، حينما وصف أساليب العرب في كلامها قائلًا: «وتبتدئ [أي: العرب] الشيء من كلامها يَبِيْنُ أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يَبِيْنُ آخر لفظها منه عن أوله»(٢).

وقد اعتنى «ابن دقيق العيد» من الفقهاء بتلك الدلالة، وطبقها في منهجه الاستنباطي، وعن جليل فائدتها في فهم النصوص، يقول: «إن السِّياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه، ولم أرَ من تعرَّض لها في أصول الفقه بالكلام عليها، وتقرير قاعدتها مطولة، إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم، وهي قاعدة متعينة على الناظر، وإن كانت ذات شغب على المناظر»(٣).

ويؤكد «ابن قيِّم الجوزية» عظم قدر تلك الدلالة، مستشعرًا أهميتها في قراءة النصوص، مبينًا فوائدها المتعلقة «بمراد المتكلِّم»، إذ يقول: «السِّياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتَنوُّع الدلالة، **وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلِّم**، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدخان: ٤٩]، كيف تجدُ سياقه يدلُّ على أنه الذليل الحقير»(٤).

---

(١) الرسالة، الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، دار الفكر، ص٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٢.

(٣) إحكام الأحكام، تقي الدين ابن دقيق العيد، تحقيق: أحمد شاكر، عالم الكتب، ط. الثانية، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ٢/٢١٦.

(٤) بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي العمران، دار عالم الفوائد، ط. الثالثة، ١٤٣٣هـ، ٤/١٣١٤.

وفي سياق بيان الضابط الذي يُعوَّل عليه في مأخذ الفهم للنصوص، يكشف الشاطبي عن ضرورة السِّياق، في الوصول إلى «مراد المتكلِّم»، مشيرًا إشارة صريحة إلى نوعي السِّياق: اللغوي الداخلي، والمقامي الخارجي، مُبْتَدِئًا بالسِّياق المقامي، قائلًا: «... المَسَاقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان، فالذي يكون على بالٍ من المستمع والمتفهم، الالتفاتُ إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل، فبعضها متعلق بالبعض؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلَّف، فإنْ فَرَّق النظر في أجزائه، فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض...»[1].

فالنص والقارئ لا غنى لهما عن القرائن اللَّفظية والمعنوية، التي تمثل السِّياق اللغوي، ولا عن القرائن الحالية والمقامية، التي تُكوِّن السِّياق المقامي، وهذا حقيقة علم تفسير القرآن، ولذلك عُرِّفَ بأنه «كشف معاني القرآن، وبيان المراد منه، سواء أكانت معاني لغوية أو شرعية، بالوضع أو بقرائن الأحوال ومعونة المقام»[2].

تلك لَمْحَةٌ خاطفة على تقدير تراثنا العلمي، مفهوم السِّياق بشقَّيْه اللغوي والمقامي، غير أن اهتمامه بـ«السِّياق المقامي» كان واضحًا جدًّا؛ لأن النص وإن كان لغويًّا في الأصل، فإنه يستحيل عزله عن محيطه الاجتماعي الزماني والمكاني، ومن صور ذلك الاهتمام العلمي بـ«السِّياق المقامي الاجتماعي الحالي»، مراعاةُ علماء البلاغة العربية مقتضى حال المخاطب، بل يرون تطابق النص مع الحال شرطًا لبلاغة الكلام، إذ شعارهم في ذلك أن «لكل مقام مقال».

---

(١) الموافقات، الشاطبي ٤/٢٦٦.

(٢) التحبير في علم التفسير، السيوطي، تحقيق: فتحي عبد القادر فريد، دار العلوم، الرياض، ط. الأولى، ١٤٠٢هـ، ص٣٨.

فالبلاغة العربية اعتنت بعناصر «السِّياق المقامي» من المتكلِّم والمخاطب والحال، ولذلك كانت «البلاغة» في نظر نظارها «مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته، والحال: هو الأمر الدَّاعي للمتكلِّم إلى أن يعتبر مع الكلام الذي يؤدي به أصل المراد خصوصية ما، وهو مقتضى الحال، مثلًا كون المخاطب منكرًا للحكم حال يقتضي تأكيد الحكم، والتأكيد مقتضى الحال، وقولك: إن زيدًا في الدار مؤكدًا بأن الكلام مطابق لمقتضى الحال»[1].

وليست علوم القرآن ببعيدة عن العناية بالسِّياق المقامي، يظهر ذلك في بعض علومه، **مثل**:

الأول: **أسباب النزول**، فإن الآيات ارتبطت بمواقف وأحوال تسببت في نزولها، فلا يصح إقصاء أسباب النزول في تفسير النص القرآني، بل لا بد من تضافر سياق الآية المقامي مع سياقها اللغوي، ولأجل ذلك أولى العلماء اهتمامًا بالغًا بأسباب النزول، بل جعلوه شرطًا من شروط الاجتهاد.

بتلك الرؤية العميقة، قَرَّر الشاطبي لزوم معرفة أسباب النزول، لمن أراد علم القرآن من وجهين[2]:

ـ **الوجه الأول**: ضرورة دلالة مقتضيات الأحوال الخارجية على معنى الخطاب، ومن ذلك أسباب التنزيل، فإن «معنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال»[3].

ـ **الوجه الثاني**: بيان «أن الجهل بأسباب التنزيل، مُوقِعٌ في الشُّبَه والإشكالات، ومُورِد للنصوص الظاهر مَوْرِدَ الإجمال، حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع»[4].

الثاني: **المدني والمكي**، ويمثلان الزمان والمكان، من عناصر السِّياق

---

(١) شروح التلخيص، سعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١/١٢٢ ـ ١٢٣.

(٢) انظر: الموافقات، الشاطبي ٤/١٤٦.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المقامي، فهذا العلم يتضمن الإشارة إلى أماكن نزول الآيات وزمانها، باعتبار الهجرة وما قبلها، وحال الناس في هذين الزمانين والمكانين.

فالمدني والمكي يبيِّنان السِّياق الذي نزل في ضوئه النص القرآني، مكانًا وزمانًا، ومضمونًا، وهذا يقود المفسر إلى معرفة الناسخ والمنسوخ وأحكامهما.

الثالث: علم المناسبات، وهو: علم منه تُعرف علل الترتيب في القرآن[١]، ويتعلق بدراسة الروابط والتناسب بين آيات القرآن وسوره، وهذا يتطلب النظر في الغرض الذي سيقت له السورة، ثم النظر في مقدمات ذلك الغرض، ثم النظر في الأحكام واللوازم، التابعة لتلك المقدمات وذلك الغرض[٢].

فهذا العلم يبحث في النص القرآني، من حيث السِّياق اللفظي، ومن حيث السِّياق المقامي، للوصول إلى نسق واحد، من جهة المضمون، ومن جهة النظم، وقد اعتنى بهذا العلم الدقيق بعض العلماء، مثل «البقاعي» في كتابه «نظم الدرر في تناسب الآيات والسور»، ومثل «السيوطي» في كتابه «تناسق الدرر في تناسب الآيات والسور»، واعتنى به «الرازي» في تفسيره «مفاتيح الغيب».

ويلتقي «تفسير القرآن بالقرآن» مع «علم المناسبات»، في النظرة التركيبية، والرؤية الكلِّيَّة التي تربط أجزاء الآيات بعضها ببعض، وكلاهما من ثمرة المنهج السِّياقي[٣].

ويعد الحديث النبوي الشريف، والسُّنَّة المطهرة، وجهًا عمليًّا للقرآن الكريم، وسياقًا اجتماعيًّا مقاميًّا لنصوصه، فإن «الحديث النبوي في عمومه له

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط. الثانية، ١٣٩١هـ، ١/ ٣٥.

(٢) انظر: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٧هـ، ٣/ ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي ٢/ ١٧٥.

دلالة من ظروف الخطاب، ومرجع في مقام القول، وأصول في ثقافة المتكلِّم وعقيدته وبعض أعراف قومه»[1].

وعلى بعض صور السِّياق الاجتماعي المقامي، اعتمد علما الفقه والعقيدة، تمثل ذلك في الاستناد على أقوال وعمل الصحابة والسلف ﷺ، كما ستأتي الإشارة إليه، ومن هذا الباب احتجاج الإمام مالك بعمل أهل المدينة؛ لأنهم لازموا الرسول ﷺ، ونقلوا سُنَّته العملية، فهم الأكثر تمثلًا للسُّنَّة القولية والعملية، إذ هم المشاهدون لفعله، والسامعون لقوله، والواقفون على تقريراته، وعن طريقهم ظهر السِّياق المقامي للنصوص القرآنية والنبوية[2].

تلك بعض صور حضور فكرة السِّياق المنهجية في العلوم العربية والإسلامية، مما يؤكد حضورها في الفكر العربي، قبل نضجها على أيدي بعض الفلاسفة الغربيين.

فعلم اللُّغة الغربي الحديث لم يأتِ بجديدٍ في مفهوم السِّياق، لكنه تميَّز بصياغة تلك الفكرة في شكل نظرية، قابلة للتطبيق على جميع أنواع المعاني من الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية... واستخرج نظريات عدة في فهم وقراءة النصوص، منها ما يتفق مع النظرية اللغوية العربية، ومنها ما يختلف معها.

وأبرز فيلسوف لغوي غربي قَدَّم السِّياق على أنه إطار منهجي، يمكن تطبيقه على الأحداث اللغوية، زعيم المنهج السِّياقي في مدرسة لندن «فيرث» (Firth)، الذي ربط اللُّغة بوظيفتها الاجتماعية، وقَرَّر «بأن المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية؛ أي: وضعها في سياقات مختلفة»[3].

وتدور نظريته حول أمرين:

الأول: دراسة اللُّغة وفق العلاقات الداخلية.

---

(١) منهج السِّياق في فهم النص، عبد الرحمٰن بودرع، ص١٣٦.

(٢) للتحقيق في عمل أهل المدينة، انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٢٩٤ ـ ٣٩٦، ومذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، محمد الأمين الشنقيطي، دار القلم، بيروت، لبنان، ص١٥٣ ـ ١٥٤.

(٣) علم الدلالة، أحمد مختار عمر، مكتبة دار العروبة، الكويت، ط. الأولى، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، ٦٨.

الثاني: ربط اللُّغة بالحياة الاجتماعية.

لم يتناول «المعنى» في نظريته السِّياقية، تناولًا تقليدًا مقتصرًا على الوظيفة الدلالية، بل وَسَّع دراسته للمعنى، من حيث المعاني الوظيفية لمباني التركيب، حتى شملت الوظيفة الصوتية والمعجمية والعرفية والنحوية والدلالية، ثم وظيفة المنطوق في سياق موقفٍ ما[(١)].

فشرح الكلمة ـ عند فيرث ـ يتم عن طريق تلك الوظائف، أو سلسلة السِّياق، التي يُسمِّيها بـ«ترتيب الحقائق»، ابتداءً من السِّياق الصوتي، وانتهاءً إلى سياق الموقف أو المقام أو الثقافة[(٢)].

«دلالة السِّياق» عند ابن تيميَّة:

تحتل دلالة السِّياق مكانة منهجية كبرى عند ابن تيميَّة، إذ يَعُدُّها أصلًا عظيمًا نافعًا في فهم نصوص الكتاب والسُّنَّة، مؤكدًا في الوقت نفسه على: «أن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية»[(٣)].

وتأكيده ذلك كان في سياق بيان الاشتباه والغلط الحاصل، في الاستدلال على بعض صفات الله، ويضرب على غلط ذلك الاستدلال بمثالين:

الأول: لفظ «الوجه»، فإن بعض الباحثين يعتقد أن هذا اللفظ كلما ورد في كل آية، فإنه يدل على صفة الوجه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، فالمُثبِت والنافي للصفات، كلاهما يجعلها من موارد النزاع، والواقع أن تلك الآية ليست من آيات الصفات أصلًا، وأن ذلك اللَّفظ لا يدل على الصفة، وإنما المراد به الجهة، أضافها لنفسه إضافة تخصيص وتشريف، والذي يدل على هذا كله «دلالة السِّياق»[(٤)].

---

(١) انظر: دلالة السِّياق، ردة الله بن ردة الطلحي، جامعة أم القرى، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ، ص١٢٦.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ١٤.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٦/ ١٥ ـ ١٧.

الثاني: لفظ «الأمر» وبعض ألفاظ الصفات، فإنها تطلق على الصفة تارة وعلى متعلقها تارة، وعلى نفس التعلق تارة أخرى، ويحدد ذلك كله «دلالة السِّياق»، «فالرحمة صفة لله، ويُسمَّى ما خلق رحمة، والقدرة من صفات الله تعالى، ويُسمَّى المقدور قدرة، ويسمى تعلقها بالمقدور قدرة،والخلق من صفات الله تعالى، ويسمى خلقًا، والعلم من صفات الله ويسمى المعلوم علمًا... والأمر مصدر فالمأمور به يسمى أمرًا، ومن هذا الباب سُمِّي عيسى عليه السلام كلمة...»[1].

ويختم ذلك البحث بكلمة منهجية، مبينًا فيها أهمية السِّياق في فهم نصوص الكتاب والسُّنَّة، إذ يقول: «فمن تدبر ما ورد في «باب أسماء الله تعالى وصفاته»، وأن دلالة ذلك في بعض المواضع على ذات الله، أو بعض صفات ذاته، لا يوجب أن يكون ذلك هو مدلول اللفظ حيث ورد، حتى يكون ذلك طردًا للمثبت ونقضًا للنافي، **بل ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من القرآن[2] والدلالات، فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسُّنَّة، والاستدلال بهما مطلقًا، ونافع في معرفة الاستدلال، والاعتراض والجواب، وطرد الدليل ونقضه، فهو نافع في كل علم خبري أو إنشائي، وفي كل استدلال، أو معارضة: من الكتاب والسُّنَّة وفي سائر أدلة الخلق**»[3].

فمنطق السِّياق لا يُحكَّم في نصوص الكتاب والسُّنَّة فقط، بل حُكْمُهُ شامل ـ كما يشير إليه ابن تيميَّة في نصه السابق ـ لكل نص وكل علم، خبريًّا كان أم إنشائيًّا، بل ولكل أنواع الاستدلال، فالسِّياق وإن كان إجرائيًّا، فإنه يمكن أن يكون نظرية كلية شاملة، وهذا ما تَنَبَّهَ إليه علم اللُّغة الحديث.

إن فكر ابن تيميَّة اللُّغوي قد اصطبغ بمنطق السِّياق ومفاهيمه، كما هو واضح في تحليله فكرة المجاز ـ وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله ـ غير أن من

(١) المصدر السابق ٦/١٨.
(٢) كذا رسمت في المصدر، والمراد بها: القرائن.
(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/١٨ ـ ١٩.

أجلى صور ارتباط ابن تيميَّة بمنطق السِّياق، طريقة تفسيره نصوص القرآن، فغالبًا ما ينظر إلى السورة من القرآن الكريم ـ إذا أراد التفسير ـ نظرة تركيبية كلية، يربط فيها مطلعها والقضايا التي اشتملت عليها بخواتيمها، ويبين نسقها العام، وتناسب آياتها، مثل بحثه في موضوع سورة البقرة[1]، ومثل وصفه لسورة المائدة[2].

أدرك ابن تيميَّة نوعي السِّياق وصَرَّحَ بأهمِّيتهما، ففي نص سابق نقلناه عنه يقول ـ مشيرًا إلى السِّياق الّلفظي بذكر القرائن اللفظية، وإلى السِّياق المقامي بذكر القرائن الحالية ـ: «إن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية»[3].

وفي إشارة صريحة إلى نوعي السِّياق وربطهما بإرادة المتكلِّم، يقول: «. . . لا يدل شيء من الألفاظ إلا مقرونًا بغيره من الألفاظ [السِّياق اللغوي] وبحال المتكلِّم الذي يعرف عادته بمثل ذلك الكلام [السِّياق المقامي]، وإلا فنفس استماع اللفظ بدون المعرفة للمتكلِّم وعادته لا يدل على شيء، إذا كانت دلالتها قصدية إرادية، تدل على ما أراد المتكلِّم أن يدل بها عليه، لا تدل بذاتها، فلا بد أن تعرف ما يجب أن يريده المتكلِّم بها، ولهذا لا يعلم بالسمع، بل بالعقل مع السمع»[4].

فتحديد المعنى للكلمة يأتي ـ في نظره ـ من دلالة السِّياق الُّلغوي، وذلك عن طريق القيود الخاصة للكلمة في الجملة، أو من دلالة السِّياق المَقَامِي الاجتماعي إذا تَجرَّدَت الكلمة عن القيود، وذلك من خلال عادات وعرف الخطاب[5]، وفي توضيح ذلك يقول: «إن اللفظ دلالة على المعنى، والدلالات تارة تكون وجودية وتارة عدمية. . . إذا قال له: «عليَّ ألف درهم»

(١) انظر: المصدر السابق ١٤/ ٤١ ـ ٤٧.
(٢) انظر: المصدر نفسه ١٤/٤٤٨ ـ ٤٥٣.
(٣) المصدر نفسه ٦/ ١٤.
(٤) المصدر نفسه ٢٠/ ٤٩٦.
(٥) انظر: المصدر نفسه ٢٠/ ٤١٣.

وسكت، كان ذلك دليلًا على أنه أراد ألف وازنة، فإذا قال: «ألف زائفة أو ناقصة» أو «إلا خمسين»، كان وصله لذلك بالصفة والاستثناء دليلًا، ناقض الدليل الأول...»[1].

فالكلمة لا تخلو من القيود: إما قيود وجودية لغوية، وإما قيود عدمية مقامية، والغفلة أو التغافل عن منطق هذين السِّياقين: اللُّغوي والمقامي يَتَسَبَّبُ في ظهور أغلاط منهجية في تفسير القرآن، ذكرها ابن تيميَّة في مقدمته في التفسير، وهي نوعان:

الأول: حمل ألفاظ القرآن الكريم على معانٍ أجنبية اعتقدها الباحث.

الثاني: تفسير القرآن بمجرَّد الدلالة المعجمية، من غير نظر إلى السِّياق المقامي، الشامل للمتكلِّم بالقرآن، والمُنزَّل عليه، والمخاطب به[2].

تقود تلك الأخطاء المنهجية إلى قراءة خاطئة لنصوص القرآن، نتيجة البعد عن منطق السِّياق اللغوي والمقامي، ولهذا يقول ناقدًا منهج الواقعين في ذينك الغلطين: «الأولون راعوا المعنى الذي رأوه، من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام...»[3]، وكلاهما لم يصب «مراد المتكلم»، المرتبط بسياقه اللغوي وسياقه المقامي أو الاجتماعي.

السِّياق اللُّغوي في رؤية ابن تيميَّة اللُّغوية:

ظاهر النص والخطاب ـ عند ابن تيميَّة ـ هو ما دلَّ عليه السِّياق اللغوي، لا ما دلت عليه الكلمة أو اللفظية بمعزلٍ عن سياقها[4]، **والركيزة الفكرية التي يعتمد عليها منطق السِّياق الداخلي اللغوي، هي حقيقة لغوية واقعيِّة، طالما**

---

(١) المصدر السابق ٢٠/ ٤١٣ ـ ٤١٤.
(٢) انظر: المصدر نفسه ١٣/ ٣٥٥.
(٣) المصدر نفسه ١٣/ ٣٥٥ ـ ٣٥٦.
(٤) انظر: المصدر نفسه ٦/ ٢٠.

أكَّدها ابن تيميَّة، يمكن صياغتها في العبارة التالية: «لا يكتسب اللَّفظ أو الكلمة دلالة محددة، إلا بعد وجوده في سياق يُعيِّن المراد به».

فالنص أو الخطاب أو الكلام مركَّب، لا يحكم عليه إلا في صورته التركيبية، فهو كلٌّ لا يتجزأ، ونسق لا يقبل التَّمَزُّق، فدلالة الكلمة لا يمكن الجزم بها، إلا من خلال تركيب النص وسياقه، بل ليس هناك معانٍ محددة لكلمات أو ألفاظ مطلقة عن كل قيد، ومتحررة من كل سياق وتركيب، يؤكد تلك الحقيقة قائلًا: «إن اللفظ لا يستعمل قط مطلقًا، لا يكون إلا مقيدًا، فإنه إنما تقيد بعد العقد والتركيب، إما في جملة اسمية أو فعلية، من متكلِّم معروف قد عرفت عادته بخطابه، وهذه قيود تبين المراد بها»[1].

فالكلمة أو اللفظ المتجرِّد عن كل سياق، سواء أكان لغويًّا أم مقاميًّا، يأباه منطق العرب في لغتها واستعمالهم في خطابها، ففي سياق نقضه فكرة المجاز يبين تلك الحقيقة والركيزة، قائلًا: «... ما يدعيه هؤلاء من اللفظ المطلق من جميع القيود، لا يوجد إلا مقدَّرًا في الأذهان، لا موجودًا في الكلام المستعمل... وإنما المقصود هنا الإطلاق اللَّفظي، وهو أن يتكلم باللفظ مطلقًا عن كل قيد، وهذا لا وجود له، وحينئذٍ فلا يتكلم أحد إلا بكلام مؤلف مقيد مرتبط بعضه ببعض، فتكون تلك قيود ممتنعة الإطلاق...»[2].

وفي هذا الموطن تلتقي واقعية ابن تيميَّة الوجودية بواقعيته اللُّغوية ـ كما يشير إليه النص السابق ـ فكما أنه لا وجود لتصورات في الخارج مطلقة من كل قيد وجودي خارجي، وكما أنه لا وجود في الخارج لأشياء مطلقة من كل قيد في الوجود الخارجي، فكذلك لا وجود لكلمات أو ألفاظ مطلقة من كل قيد لغوي أو مقامي.

اعتمد ابن تيميَّة في نقض فكرة المجاز، على تلك الركيزة اللُّغوية

---

(١) المصدر السابق ٢٠/ ٤١٢.

(٢) الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٠١ ـ ١٠٢.

الواقعية ـ وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله ـ وعلى نهجه تلميذه «ابن قيِّم الجوزية»، الذي زاد الأمر وضوحًا، حينما قال: «إن اللَّفظ بدون القيد والتركيب بمنزلة الأصوات التي ينعق بها، لا تفيد فائدة، وإنما يفيد تركيبه مع غيره تركيبًا إسناديًّا يصح السكوت عليه، وحينئذٍ فإنه يتبادر منه عند كل تركيب بحسب ما قُيِّدَ به، فيتبادر منه في هذا التركيب، ما لا يتبادر منه في هذا التركيب الأخير»[1].

وفي مقام تأكيده على أهمية السِّياق اللغوي فَرَّقَ بين «الدلالة المعجمية» بحسب الوضع اللغوي، وبين «الدلالة الاستعمالية السِّياقية»، فلا تلازم بين احتمالية اللفظ أو الكلمة لمعنيين أو أكثر حسب الدلالة الوضعية؛ كالألفاظ المشتركة، وبين احتماليتها في سياقها واستعمالها، بل قد تكون نصًّا في الاستعمال والسِّياق اللُّغوي، مع كونها محتملة في وضعها المعجمي.

وبَيَّن ذلك في سياق نقده الرازي قائلًا: «يجب الفرق بين الاحتمال في نفس الوضع، وبين الاحتمال في نفس استعمال المتكلِّم ودلالة المخاطب على المعنى المراد وفهم المخاطب، واستدلاله على المراد، وحكمه إياه على المراد، والمقصود من الكلام هو: الدلالة في الاستعمال، وإذا قُدِّر وضع متقدم، فهو: وسيلة إلى ذلك وتقدمة له، وحينئذٍ فاللفظ لا يكون غير نص ولا ظاهر، لكونه في الوضع محتملًا لمعنيين، بل قد يكون في الوضع محتملًا لمعنيين، وهو في الاستعمال نص في أحدهما...»[2].

ولما كانت الكلمة لا تكتسب معناها، إلا من خلال تركيبها في سياق، أصبحت لفظة الكلمة لا تطلق إلا على جملة تامة، ولا يمكن أن تطلق ـ في لغة العرب ـ على مفرد لم يركب في جملة، يؤكد تلك الحقيقة مبيِّنًا غلط النُّحَاة، إذ يقول: «لا يوجد قط في الكتاب والسُّنَّة وكلام العرب لفظ الكلمة،

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية، والمعطلة، ابن قيم، اختصار الموصلي، تحقيق: رضوان جامع رضوان، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ٢/ ٣٩٤.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

إلا والمراد به الجملة التامة، فكثير من النحاة أو أكثرهم لا يعرفون ذلك، بل يظنون أن اصطلاحهم في مُسمَّى الكلمة ينقسم إلى: اسم وفعل وحرف، هو لغة العرب، والفاضل منهم، يقول: وكلمة بها كلام قد يُؤَمّ، ويقولون: العرب قد تستعمل الكلمة في الجملة التامة، وتستعملها في المفرد، وهذا غلط لا يوجد قط في كلام العرب لفظ الكلمة إلا للجملة التامة»[1].

فاللفظ المفرد لا معنى له حتى يركب وينسج في نسيج الجملة التامة، وبهذا يظهر عبث الصوفية في ابتداعهم التعبُّد ذكرًا بالاسم المفرد، مثل: «الله» أو «هو»، وتفضيلهم هذا النوع من الذكر، وجعلهم له من أذكار الخاصة[2] والتحقيق ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ أن «الاسم المفرد لم يشرع بحال، وليس في الأدلة الشرعية ما يدل على استحبابه»[3].

وقصارى القول: أن منطق «السِّياق اللُّغوي» يُضْفِي على الكلمة المفردة معنى، بل يحدد معناها عند الاشتباه، ويُعِينُ الباحثَ على الوصول إلى «مراد المتكلِّم» عند الالتباس، وتلك من مظاهر واقعية ابن تيميَّة اللُّغوية، فقد احتكم للسياق، وقصد البحث عن «مراد المتكلِّم»، وهذا جلي في منهج قراءته النصوص، وعلى ذلك أمثلة، اكتفي بالإشارة إليها، منها بعض الآيات التي يشتبه أن تكون من آيات الصفات، وأشرنا إليها سابقًا[4]، ومنها بعض الآيات التي يستدل بها على صحة المجاز[5]، ومنها تحديد السِّياق لمعنى لفظة «السماء» الواردة في القرآن[6]، ومنها ما قرره من أن بعض الألفاظ تختلف دلالتها حال الإفراد وحال الاقتران حسب السِّياق، مثل: لفظ الإيمان والإسلام، والكفر والنفاق، والفقير والمسكين، والفساد والهلاك...[7].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٢/ ١٠٤ ـ ١٠٥، وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٧٠ ـ ١٧٢.
(٢) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٧٧ ـ ٧٨.
(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٥٥٨.
(٤) انظر: المصدر السابق ٦/ ١٤ ـ ١٨.
(٥) انظر: المصدر نفسه ٢٠/ ٤٩٣ ـ ٤٩٦.
(٦) انظر: منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٥/ ٤٤٠.
(٧) انظر: المصدر نفسه ٧/ ٥٣ ـ ٨٧، ١٠/ ٢٦٨ ـ ٢٦٩، ١٨/ ٢٧٥.

السِّياق المَقَامِي في رُؤْية ابن تيميِّة اللُّغوية:

اللُّغة مرتبطة بالواقع الثقافي والاجتماعي، ولذلك فإن العلم بمعاني اللُّغات ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ من باب التجريبِّيات، ويوضح ذلك قائلًا: «... العلم بمعاني اللُّغات هو من الحدسيات، فإن الإنسان يسمع لفظ المتكلِّم، ثم قد يعلم مراده المعين بإشارة إليه أو بقرينة أخرى، ثم إذا تكرر تكلُّمه بذلك اللفظ مرة بعد مرة، وهو يريد به ذلك المعنى، علم أن هذه عادته الإرادية، وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ، إذا قصد إفهام المخاطب، وهذا مما يسمونه «الحدسيات»، إذ ليس كلام المتكلم موقوفًا على اختيار المستمع، وهو من التجربيات العامة...»[1].

فإذا كان الواقع الاجتماعي بأعرافه وعاداته، بابًا لفهم وإدراك معاني اللغات، فإن النص ـ وهو أرقى صور اللُّغات ـ ذو وشائج متينة بواقعه الاجتماعي، وسياقه المقامي، ولذلك كانت الحقائق الاصطلاحية متنوعة بحسب تنوع واقعها، فمنها مفردات أو مصطلحات أو أسماء لغوية، حَدُّها ومسماها اللُّغة المعجمية، ومنها مفردات شرعية، حَدُّها ومسماها الشرع، ومنها مصطلحات عرفية، حَدُّها عادة الناس وأعرافهم، فالأولى: مثل مفردات الشمس والقمر والسماء والأرض، والثانية: مثل أسماء الصلاة والزكاة والإيمان والإسلام والكفر والنفاق، والثالثة: مثل البيع والنكاح والدرهم والدينار.

وكل تلك الأنواع من المفردات عَلَّق الله بها الأحكام في الكتاب والسُّنَّة، فما حدَّها الله ورسوله منها، فهي حقائق شرعية، وما لم يحده الشرع، فإما أن تكون حقائق لغوية، اتفق أهل اللُّغة على حدها وضبطها، فإن لم يكن لها حدٌّ واضح في اللُّغة يشترك فيه جميع أهلها، كانت حقائق عرفية نسبية[2].

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ٢٣٥.

فواقع التشريع وواقع الاجتماع، يؤثران في فهم النص المكوَّن من مفردات وأسماء، وفي هذا المقام يُبيِّن ابن تيميَّة فائدة فقهية في التعامل مع النصوص الشرعية، وهي أن الأسماء والمفردات التي لم يحدها الشارع بِحَدٍّ وعَلَّقَ بها أحكامها التكليفية، لا يصح لأحد أن يُقيِّدها، بل تبقى على حقيقتها اللغوية أو العرفية، وضرب على ذلك أمثلة؛ كاسم الماء المطلق، واسم «الحيض» والنفاس والخف والسفر والدرهم والدينار وغيرها[1].

والمقصود: إثبات افتقار الباحث إلى معرفة السِّياق المقامي في فهم النص، وقد قدمنا تأكيد ابن تيميَّة هذا النوع من السِّياق، وفي موطن آخر يقول: «الطريق إلى معرفة ما جاء به الرسول أن تعرف ألفاظه الصحيحة، وما فسرها به الذين تلقوا عنه اللفظ والمعنى، ولغتهم التي كانوا يتخاطبون بها، وما حدث من العبارات وتَغيُّرٍ من الاصطلاحات»[2].

إن مُجَرَّد اللُّغة لا تكفي في تفسير نصوص الشارع، ومعرفة مراد الله منها، ما لم يلتفت إلى سياقها المقامي في السُّنَّة وفهم السلف[3]، بل يمكن الاستغناء عن أقوال أهل اللُّغة في تفسير النصوص الشرعية، إذا عُرِفَ مراد الله منها عن طريق النبي ﷺ[4].

وإهمال معرفة السِّياق المقامي في تفسير النصوص الشرعية، يؤدِّي إلى فتح أبواب التحريف المعنوي لمفردات ونصوص الشرع، وهذا بعينه ما وقع فيه المتفلسفة وبعض المتكلِّمين، ومن ذلك تفسير «ابن سينا» و«الرازي» اسم «الجواد» لله تعالى، حيث صادموا مراد الله من هذا الاسم[5]، بسبب منهجهم في قراءة نصوص الكتاب والسُّنَّة، ولذلك عَقَّب عليهما ابن تيميَّة قائلًا:

---

(١) انظر: المصدر نفسه ١٩/٢٣٦ ـ ٢٥٩.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/٤٧٣.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٩٦.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/٢٧.

(٥) فسروا اسم «**الجواد**» بمن يفيد غيره ما ينبغي إفادته لا لغرض، فينفون بذلك الإرادة والحكمة عن الإله. انظر نقل ابن تيميَّة عنهم ونقاشهم: بيان تلبيس الجهمية ١/٥١٦ ـ ٥٣٩.

«المرجع في ثبوت هذه الأسماء عن الشارع، وفي بيان معناها إلى من نقل عنه القرآن والحديث، لفظه ومعناه، وهم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، الذين تلقَّوا الإيمان والقرآن والحديث بعضهم عن بعض حتى يصل إليه، أو أخذ ذلك هو بلغته التي كان يخاطب بها، ولا ريب أن الفلاسفة من أبعد الناس عن ذلك...»[1].

وأبعد من هؤلاء المتفلسفة عن تحكيم السِّياق المقامي، تلك المناهج التحليلية التأويلية الحداثية وما بعد الحداثية؛ كالبنيوية، والتفكيكية، التي تُلغِي السِّياق المقامي في منهج قراءتها النصوص، المبني على عدة نظريات؛ كـ«نظرية موت المؤلف» و«نظرية النص المفتوح»، و«نظرية التناص»... وغيرها.

واعتناء ابن تيميَّة بأهمِّيَّة «السِّياق المقامي الاجتماعي» في قراءة النصوص، قاده إلى الاستشعار بضرورة معرفة «عرف المُتكلِّم وعادته» في تفسير نصوصه، وفي ذلك يقول ـ مشيرًا إلى الخطأ المنهجي الذي يقع فيه من يهمل عرف المتكلم ـ: «... معرفة اللغات والعرف الذي يخاطب بها كل مخاطب، من أهم ما ينبغي الاعتناء به، في فهم كلام المتكلمين وتفسيره وتأويله ومعرفة المراد به، فإن اللُّغة الواحدة تشتمل على لغة أصلية، وعلى أنواع من الاصطلاحات الطارئة الخاصة والعامة، فمن اعتاد المخاطبة ببعض تلك الاصطلاحات، يعتقد أن ذلك الاصطلاح هو اصطلاح أهل اللُّغة نفسها، فيحمل عليه كلام أهلها، فيقع في هذا غلط عظيم... فعلينا أن نعرف لغة النبي ﷺ التي كان يخاطب بها خصوصًا، فإنها هي الطريق إلى معرفة كلامه ومعناه، حتى أن بين لغة قريش وغيرهم فروقًا، من لم يعرفها فقد يغلط في ذلك...»[2].

فعادة المتكلِّم وعرفه جزء من سياق نصه المقامي، وفي بيان ضرورة هذا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٥٢٣.

(٢) المصدر السابق ٧/ ٣٩٩ ـ ٤٠٠، وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٢٣.

السِّياق من خلال معرفة عادة المتكلِّم وحاله، يقول ابن تيميَّة ـ مشيرًا إلى أهمية الدلالة الصوتية السِّياقية المقامية، في إظهار مراد المتكلِّم، وهذا ما التقطته النظرية السِّياقية الغربية ـ: «العلم بمراد المتكلِّم من عادته وحاله وداعيته وقصده، أمر معلوم عنده بالاضطرار، كما يعلم قصده بالأفعال الاختيارية، مثل أكله وشربه ولباسه وركوبه... فإنه يعلم أنه أكل وشرب ليشبع... وكذلك يعلم دلالة أصواته الدالة بالطبع، وإن كانت باختياره وبغير اختياره، مثل: النفخ والنحنحة والعطاس والقهقهة وغير ذلك...»[1].

فلغة التنزيل ترافق سياق التنزيل وتلازمه، فمن أراد فهم نصوص الكتاب والسُّنَّة، فلا يلتفت لِلُّغة الحادثة، التي طرأ عليها تطور في دلالات الألفاظ، ولا يكتفي بالرجوع إلى مطلق لغة العرب، بل لا بد له من معرفة لغة قريش، التي كانت متداوَلة في عصر التنزيل؛ لأنها المَحْضَن الثقافي الاجتماعي لِلُغَة الشارع، بهذا المنطق ناقش ابن تيميَّة بعض المصطلحات الحادثة عند المتفلسفة والمتكلمة، مثل «الجسم»[2] و«الشخص»[3]، وتفسير فعل «استوى» باستولى[4].

ومن أنجع الطرق العلمية في التعرُّف على عادة المتكلِّم وعرفه من داخل نصوصه، تَتَبُّع القارئ الكلمة في مواردها المختلفة، واستقراؤها في مواضعها كلها، وفي بيان تلك الطريقة العلمية يقول ابن تيميَّة: «... ينبغي أن يقصد إذا ذُكِرَ لفظ من القرآن والحديث، أن يذكر نظائر ذلك اللفظ، ماذا عنى بها الله ورسوله، فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث، وسُنَّة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة من كلامه، ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره، وكانت النظائر كثيرة، عرف أن تلك العادة واللُّغة مشتركة عامة، لا يختص بها هو ﷺ، بل هي لغة قومه...»[5].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٧٠ ـ ٤٧١.

(٢) انظر على سبيل المثال: الدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٨٨ ـ ١١٩.

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٧/ ٣٩١ ـ ٤٠٠.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٥/ ١٤٣ ـ ١٤٩.

(٥) الإيمان، ابن تيميَّة، ص١١٠ ـ ١١١.

وفي مقام تأكيده على السِّياق المقامي، في قراءة النصوص الشرعية، اعتنى بأسباب النزول، وقَعَّدَ لها ونظَّر، وذلك في «مقدمته للتفسير»[1]، مَثَلُه في ذلك مَثَلُ علماء الشريعة لا سيما المفسرين منهم.

إن معرفة الأسباب مقدمة ضرورية لفهم المُسبَّبات عقلًا وشرعًا، والسِّياق المقامي الاجتماعي كفيل ببيان أسباب الكلام والخطاب، ومن جملة السِّياق المقامي معرفة أسباب النزول، فمعرفتها تعين ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ: «على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب، ولهذا كان أصح قولي الفقهاء أنه إذا لم يعرف ما نواه الحالف، رجع إلى سبب يمينه وما هَيَّجَها وأثارها»[2].

وبناءً على منطق «السِّياق المقامي الخارجي»، تكون صيغ العموم المذكورة في أصول الفقه «صيغًا استعمالية» مرتبطة بمراد المتكلِّم ومقصده ومقتضيات أحواله، ومن يغيب عن تلك الحقيقة ينظر إلى صيغ العموم نظرًا وضيعًا، فيعتقد بعموميات كثير من النصوص، ثم يبحث عن مُخصِّصَات، إما من الألفاظ، وإما من العقل، وإما من الحس؛ كمثل اعتقادهم في عموم قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، أو قوله: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، أو قوله: ﴿فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٤٤].

والتحقيق ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ أن العموم تابع لإرادة المتكلِّم ومقصوده، يُنَبِّهُ على ذلك قائلًا: «... من هنا يغلط كثير من الغالطين، يعتقدون أن اللفظ عام، ثم يعتقدون أنه قد خُصَّ منه، ولو أمعنوا النظر لعلموا من أول الأمر أن الذي أخرجوه، لم يكن اللفظ شاملًا له، ففرق بين شروط العموم وموانعه، وبين شروط دخول المعنى في إدارة المتكلم وموانعه»[3].

أَجْلَى «الشاطبي» ذلك التحقيق الأصولي، فبعد أن قَسَّمَ صيغ العموم إلى

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٣٣٨ ـ ٣٤٠.
(٢) المصدر السابق ١٣/ ٣٣٩.
(٣) المصدر نفسه ٦/ ٤٤٣.

قسمين: **الأول**: باعتبار ما دلت عليه الصيغة في أصل وضعها، و**الثاني**: باعتبار المقاصد الاستعمالية، التي ترجع إلى العوائد والعرف، قال: «بيان ذلك هنا أن العرب قد تطلق ألفاظ العموم، بحسب ما قصدت تعميمه مما يدل عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ، بحسب الوضع الإفرادي، كما أنه أيضًا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال... فالحاصل: أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان، فإن قوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، لم يقصد به أنها تدمر السماوات والأرض والجبال، ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها، وإنما المقصود تدمر كل شيء مرت عليه، مما شأنها أن تؤثر فيه على الجملة»[١].

وهذا الغلط الأصولي الذي استبعد مراد ومقصد وحال المتكلِّم بصيغ العموم، أدَّى ببعض الأصوليين، إلى الإقرار بأن: كل عمومات النصوص الشرعية، قد خُصَّت، إلا قوله: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٦]، وصاغوا هذا المعنى في العبارة الشهير: «ما من عام إلا قد خص»، وقد نقض ابن تيميَّة هذا الأمر، واصفًا إياه بأنه «من أكذب الكلام وأفسده»[٢]، بل إن غالب عمومات القرآن محفوظة[٣].

الطريق الثاني: فهم السلف:

السَّلف ـ عند ابن تيميَّة ـ هم الصحابة رضي الله عنهم ثم من اتبعهم من أهل الحديث، لا سيَّما من كان في القرون الفاضلة، التي جاء في الحديث الشريف الثناء عليها[٤]، فإن «كل من له لسان صدق، من مشهور بعلم ودين، معترف

---

(١) الموافقات، الشاطبي ٤/ ١٩، ٢١.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٤٤٢.

(٣) انظر: مناقشته تلك المقالة: المصدر نفسه ٦/ ٤٤٢ ـ ٤٤٥.

(٤) حديث: «**خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم...**»، وهو في صحيح البخاري، برقم (٢٦٥٢)، وصحيح مسلم، برقم (٢٥٣٣).

بأن خير هذه الأمة هم الصحابة، وأن المتبع لهم أفضل من غير المتبع لهم... ولا تجد إمامًا في العلم والدين... إلا وهم مُصَرِّحون بأن أفضل علمهم، ما كانوا فيه مقتدين بعمل الصحابة، وهم يرون أن الصحابة فوقهم في جميع أبواب الفضائل والمناقب، والذين اتبعوهم من أهل الأَثارة النبوية، وهم أهل الحديث والسُّنَّة، العاملون بطريقهم المتبعون لها...»[1].

وليس المراد بأهل الحديث هنا مُجرَّد الاصطلاح، أو المشتغلين بالصناعة الحديثة فقط، بل يدخل فيهم كل من اجتهد في حفظ الحديث وفهمه وإتباعه، وفي ذلك يقول: ابن تيميَّة: «نحن لا نعني بأهل الحديث المقتصرين على سماعه أو كتابته أو روايته، بل نعني بهم: كل من كان أحق بحفظه ومعرفته وفهمه، ظاهرًا وباطنًا، واتباعه باطنًا وظاهرًا»[2].

إن من أقوى الطرق وأبرزها في إدراك مراد الله من النصوص الشرعية، معرفة كيفية فهم السلف لتلك النصوص؛ لأن السلف وعلى رأسهم الصحابة ﷺ، كانوا «أفهم الأمة لمراد نبيها وأتبع له، وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصده، ولم يكن أحد منهم يظهر له مراد رسول الله ﷺ، ثم يعدل عنه إلى غيره ألبته»[3].

فلا ريب أن فقه السلف وفهمهم، من الوسائل والطرق الموصلة إلى «مراد المتكلم»، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «دلالة الكلام على المراد، تعرف تارة بالضرورة، وتارة بالاستدلال، ويستدل على ذلك بما نقله الأئمة، وبما كان يقوله السلف، يفسرون به القرآن، وبدلالة السُّنَّة، وبدلالة سائر الآيات، وغير ذلك...»[4].

وبلغة صارمة يُفضِّل ابن تيميَّة السلف أهل القرون الفاضلة على الخلف، مصرحًا بأهمية بيانهم لكل مشكل علمي، إذ يقول: «ومن المعلوم بالضرورة

---

(١) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٦٣١.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٩٥.

(٣) إعلام الموقعين، ابن القيم، ٢/ ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

(٤) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٩٨.

لمن تدبر الكتاب والسُّنَّة، وما اتفق عليه أهل السُّنَّة والجماعة من جميع الطوائف: أن خير قرون هذه الأمة ـ في الأعمال والأقوال والاعتقاد وغيرها من كل فضيلة أن خيرها ـ القرن الأول، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، كما ثبت ذلك عن النبي ﷺ من غير وجه، وأنهم أفضل من الخلف في كل فضيلة: من علم وعمل، وإيمان وعقل، ودين وبيان وعبادة، وأنهم أولى بالبيان لكل مشكل، هذا لا يدفعه إلا من كابر المعلوم بالضرورة من دين الإسلام، وأضله الله على علم. . .»[1].

لكن لماذا كان فهم السلف أولى من فهم غيرهم؟ ولماذا كان فهمهم أدلَّ على مراد الله؟.

لا شك أن الصحابة ﷺ أعلم بـ«السِّيَاق اللُّغوي» و«السِّيَاق المقامي» لنصوص الشرع؛ لأنهم أهل اللسان العربي الفصيح، ولأنهم عاصروا التنزيل، وشاهدوا قرائنه الحالية والمقامية، مع ما تَمتَّعُوا به من طهارة القلوب، وسلامة النفوس، وأمانة النقل، وقد أشار ابن تيميَّة إلى ذلك المعنى في سياق تعليله الأخذ بأقوال الصحابة في تفسير القرآن، إذا لم يجد تفسيره في القرآن نفسه، أو في السُّنَّة: «. . . فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن، والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم؛ كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين»[2].

وفي موضع آخر يقول: «للصحابة فهم في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين، كما أن لهم معرفة بأمور من السُّنَّة وأحوال الرسول، لا يعرفها أكثر المتأخرين، فإنهم شهدوا التنزيل، وعاينوا الرسول، وعرفوا من أقواله وأفعاله وأحواله، مما تستدلون به على مرادهم، ما لم يعرفه أكثر المتأخرين، الذين لم يعرفوا ذلك، فطلبوا الحكم مما اعتقدوه من إجماع وقياس»[3]

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/١٥٧ ـ ١٥٨.
(٢) المصدر السابق ١٣/ ٣٦٤.
(٣) المصدر نفسه ١٩/ ٢٠٠.

فالصحابة الكرام لهم من المدارك ما يتميَّزون به عن غيرهم، ولا يشاركهم بها أحد ممن جاء بعدهم، وتتمثل تلك المدارك في كمال علمهم باللُّغة العربية «ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفردوا به عنا [السِّياق اللغوي]، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان، من رؤية النبي ﷺ، ومشاهدة أفعاله وأحواله وسيرته، وسماع كلامه، والعلم بمقاصده وشهود تنزيل الوحي، ومشاهدة تأويله بالفعل [السِّياق المقامي]. . .»(١).

وبتلك المدارك والاعتبارات ظهر التمايز العلمي، بين سلف هذه الأمة من الصحابة الكرام، وبين من بعدهم حتى فيما كان مشتركًا بينهم من معرفة دلالات الألفاظ، والأقيسة، والنظر في النصوص، يوضح ذلك ابن قيم الجوزية، قائلًا: «. . . أما المدارك التي شاركناهم فيها من دلالات الألفاظ والأقيسة، فلا ريب أنهم كانوا أبرَّ قلوبًا، وأعمق علمًا، وأقل تكلفًا، وأقرب إلى أن يُوفَّقُوا فيها لما لم نوفق له نحن. . . فالعربية طبيعتهم وسليقتهم، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرهم وعقولهم، ولا حاجة بهم إلى النظر في الإسناد، وأحوال الرواة، وعلل الحديث والجرح والتعديل، ولا إلى النظر في قواعد الأصول وأوضاع الأصوليين، بل قد غنوا عن ذلك كله، فليس في حقهم إلا أمرين:

أحدهما: قال الله تعالى كذا، وقال رسوله كذا.

الثاني: معناه كذا وكذا.

وهم أسعد الناس بهاتين المقدمتين، وأحظى الأمة بهما، فقواهم متوفرة مجتمعة عليهما، وأما المتأخرون فقواهم متفرقة وهممهم متشعبة. . .»(٢).

فالصحابة رضي الله عنهم الذين شاهدوا التنزيل وسمعوا البلاغ من الرسول ﷺ مباشرة، لم يحتاجوا ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «إلى نقل لغة غيره، ولا نفي

---

(١) إعلام الموقعين، ابن قيم ٦/ ٢٠.

(٢) المصدر السابق ٦/ ٢١ ـ ٢٢.

احتمالات، ولا نفي معارض، بل علموا مراده بهذه الألفاظ، لما بَيَّنَهُ لهم من القول معرفة ضرورية، ونقلوا ذلك إلى من بعدهم نقلًا يفيد اليقين...»[1].

فحُجِيَّة فهم الصحابة ﭫ مبنيَّة على ما تميَّزوا به من الصفات الخلقية والعلمية، أبرزها إدراكهم لمرامي اللِّسان العربي، وقرائن النصوص المقالية، ثم مباشرتهم الوقائع والنوازل، ومشاهدتهم لقرائن النصوص الحالية أو المقامية[2]، والعلم الضروري دالٌّ ـ كما قرره ابن تيميَّة ـ على «أنهم كانوا أعلم بمعاني القرآن منَّا، وإن ادَّعى مُدَّعٍ تَقَدُّمَهُ في الفلسفة عليهم، فلا يمكنه أن يدعي تَقَدُّمَهُ في معرفة ما أريد به القرآن عليهم، وهم الذين تعلموا من الرسول لفظه ومعناه...»[3].

وأقرب الناس لفهم الصحابة ﭫ، «أهل الحديث» من سلف هذه الأمة؛ لأن علومهم ألصق بعلم رسول الله ﷺ وعلم خاصته من الصحابة الكرام، فهم أعرف الناس بسياق النصوص الشرعية لغوييها ومقامها، ظاهرها وباطنها، ويعلل ابن تيميَّة تلك الحقيقة، قائلًا: «من المعلوم: أن كل من كان بكلام المتبوع وأحواله وبواطن أموره وظواهرها أعلم، وهو بذلك أقوم كان أحق بالاختصاص به، ولا ريب أن أهل الحديث أعلم الأمة وأخصها بعلم الرسول، وعلم خاصته، مثل الخلفاء الراشدين، وسائر العشرة... فعلماء الحديث أعلم الناس بهؤلاء وببواطن أمورهم، وأتبعهم لذلك، فيكون عندهم العلم، علم خاصة الرسول وبطانته، كما أن خواص الفلاسفة يعلمون علم أئمتهم، وخواص المتكلمين يعلمون علم أئمتهم...»[4].

تلك الخصوصية التي استطاب بها سلف الأمة فَضَّلَت أفهامهم على فهوم غيرهم، وأضافت على فهمهم قوة، وعلى فقههم بصيرةً، حتى فجَّروا من

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٧١ ـ ٤٧٢.

(٢) انظر: الموافقات، الشاطبي ٤/ ١٢٨.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٦٤، وانظر: بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٣٣٢، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ١٣٧ ـ ١٣٨، وغيرها.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٩١ ـ ٩٢.

النصوص أنهار العلوم، واستنبطوا منها كنوزها، بل ورزقوا فيها فهمًا خاصًا[1] لكن الصحابة ﷺ زادوا على ذلك بمدارك وصفات وخصائص، لم يشاركهم فيها أحد ـ كما سبق بيانه ـ **من أبرز تلك الخصائص، تلقيهم النصوص مشافهة، فإنهم لم يتلقوها كما تلقيناها نحن مكتوبة، فالمشافهة تظهر واقع النص، وتُحدِّدُ معنى الجمل التي ينطق بها المتكلِّم، وهذا ما يفتقده النص المكتوب، فإيماءات المتكلِّم، وإيحاءاته، وإشاراته، وأحواله التعبيرية والدلالية، لا تظهر إلا في الخطاب، ولا وجود لها في النص، وفرق بينهما، فإن «الخطاب هو كلام مشافه، يُوجَّهُ إلى سامع حاضر، ضمن جملة من السِّياقات الظرفية، والعلاقة التي يتضمنها عبارة عن متكلِّم وسامع، والرابط الذي يجمعهما هو رابط التبليغ المباشر، حيث يتقصد المتكلِّم بكل الوسائل الدِّلالية «السيمائية» المتاحة، من لغوية وغيرها إفهام السامع مضمون كلامه... أما النص فهو مدونة من الكلام غير المشافه، يخلو من السِّياقات الظرفية الحية التي يقتضيها الخطاب...»**[2].

فالباحث عن «المعنى» و«المراد»، مفتقر إلى الواقع الحي، الذي يحمل الدلالات العالية للمعنى، وهذا ما لا يعطيه النص المُجرَّد، المُتَحوَّل من المشافهة إلى الكتابة، ومن هنا ظهرت أهمية «فهم السلف» من الصحابة لتلك النصوص، إذ يعتبر فهمهم تعويضًا عن السِّيَاق الظرفي، والواقع الحي المتفاعل، الذي يفتقده النص إذا أخذناه مُجرَّدًا، ولذلك كان الطريق العلمي إلى معرفة ما جاء به الرسول ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ «أن تعرف ألفاظه الصحيحة، وما فسرها به الذين تلقوا عنه اللفظ والمعنى، ولغتهم التي كانوا يتخاطبون بها، وما حدث من العبارات وتَغيُّرٍ من الاصطلاحات»[3].

فالصَّحَابة عاشوا واقع الخطاب الشرعي الحي، وشاهدوا سياقات النص

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٤/ ٩٣.

(٢) منطق فهم النص، دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، يحيى محمد، أفريقيا الشرق، ٢٠١٠م، ص١٧٤ ـ ١٧٥.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٤٧٣، وانظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٠١.

الظرفية، و«أسباب التكاليف، وقرائن أحوالها، ما لم يشاهد مَنْ بعدهم، ونقل قرائن الأحوال على ما هي عليه كالمُعتذَّر [لأنها مرتبطة بالخطاب لا بالنص]، فلا بد من القول بأن فهمهم في الشريعة أتم وأحرى بالتقديم...»[١].

ففهم الصحابة ﷺ حُجَّة، وهو أدلُّ على مراد الله، لا سيما أصول الاعتقاد، أما ما يتعلق بالفروع، فإن هناك تفصيلًا في حُجِيِّة أفهامهم وأقوالهم، على حسب صورها وأحوالها، فإن لأقوالهم وفهومهم أحوالًا، **كما يلي**:

الأول: إجماعهم على فهم وقول واحد، فهذا لا إشكال في حجيته، في أصول الدين وكليات الشريعة، وإجماعهم هو الإجماع المنضبط[٢]، وقد يقع هذا الإجماع في بعض فروع الشريعة وجزئياتها؛ كإجماعهم على الغسل من التقاء الختانين، المبين للنص القرآني ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة: ٦][٣].

الثاني: إن وقع خلاف بينهم، فمورده الاجتهاد، ومردُّه الكتاب والسُّنَّة، ولم يكن قول أحدهم وفهمه حجة على الآخر[٤].

الثالث: إن انتشرت أقوالهم وفهومهم، ولم تنكر، ولم يظهر خلاف بينهم، فهذا حجة عند جماهير العلماء[٥].

الرابع: إن لم تنتشر أقوال وفهوم بعضهم، ولم ينقل عن بعضهم خلاف، أو لم يعلم هل انتشرت أقوال بعضهم، أم لم تنتشر؟ ففي هذا نزاع، لكن جماهير العلماء على الاحتجاج بها[٦]، ويرى ابن تيميَّة أن أقوى أقوال تلك الحالة والصور، أقوال وسنن الخلفاء الراشدين، وفي ذلك يقول: «... الذي لا ريب فيه أنه حجة ما كان من سُنَّة الخلفاء الراشدين، الذي سنُّوه

(١) الموافقات، الشاطبي ٤/ ١٣٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/ ١٥٧.

(٣) انظر: الموافقات، الشاطبي ٤/ ١٢٨.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ١٤، وإعلام الموقعين، ابن قيم ٥/ ٥٤٦.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٥٧٣، وإعلام الموقعين ٥/ ٥٤٨.

(٦) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ١٤، وإعلام الموقعين، ابن قيم ٥/ ٥٥٠.

المسلمين، ولم ينقل أن أحدًا من الصحابة خالفهم فيه، فهذا لا ريب أنه حجة، بل إجماع...»[1].

ثم طفق يُدَلِّلُ على حجيَّة سُنَّة الخلفاء الراشدين، ويمثل لها[2]، وآزره على ذلك تلميذه «ابن القيم»، الذي أخذ ينصر حجية أقوال وأفهام الصحابة، في تلك الحالة والصورة السابقة نصرًا مُؤَزَّرًا، وذلك من خلال ستة وأربعين وجهًا ودليلًا[3].

ويُجْمِلُ ابن تيميَّة تلك الأحوال، قائلًا: «أما أقوال الصحابة، فإن انتشرت ولم تنكر في زمانهم، فهي حجة عند جماهير العلماء، وإن تنازعوا رُدَّ ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، ولم يكن قول بعضهم حجة مع مخالفة بعضهم له باتفاق العلماء، وإن قال بعضهم قولًا، ولم يقل بعضهم بخلافه ولم ينتشر، فهذا فيه نزاع، وجمهور العلماء يحتجون به...»[4].

وتلك الأحوال ـ أحوال وصور أفهام الصحابة وأقوالهم ـ تفيد بأن فهم الصحابة وأقوالهم، ليست حجة بمجردها، بل بما تَحْتَفُّ بها من قرائن؛ كالانتشار والاشتهار، وعدم المخالفة من بعضهم، أو عدم المخالفة لصريح النصوص الشرعية[5].

طرق معرفة فهم السَّلَف:

إذا كان فهم السلف حجة في الاستدلال، ووسيلة إلى معرفة مراد الله، فكيف يمكن الوصول إليه؟ وبأي وسيلة أو طريقة يمكننا التعرف على أفهام السلف وأقوالهم؟

ليس هناك طريقة في الوصول إلى مذهب السلف، وإدراك فهمهم

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٢٠/ ٥٧٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢٠/ ٥٧٣ ـ ٥٧٤.

(٣) انظر: إعلام الموقعين، ابن قيم ٥/ ٥٥٦ ـ ٦/ ٤٠.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ١٤.

(٥) انظر: إعلام الموقعين، ابن قيم ٥/ ٥٥٦ ـ ٦/ ٤٠.

وأقوالهم، سوى نقل أقوالهم بالأسانيد الصحاح، أو نقل من هو خبير بأقوالهم من أهل الأثر، تلك هي طريقة أهل الحديث، التي أَيَّدَها ابن تيميَّة واعتمدها في نقل أقوال السلف، كما في فتواه الشهيرة بـ«الحموية»، وفي تقرير ذلك يقول: «إن مذهب السلف يُعْرَف بنقل أقوالهم، أو نقل من هو خبير بأقوالهم... ونحن ذكرنا قطعة من أقوال السلف في هذا الباب [أي: باب الأسماء والصفات]، وأقوال من يحكي مذاهبهم من جميع الطوائف في جواب الفتيا الحموية في الرد على الجهمية...»[1].

والاعتماد على طريق النقل الصحيح، في معرفة أقوال السلف وإدراك فهمهم للنصوص، يكشف زيف الطريق الآخر، الذي يعتمده بعض النظار، وهو طريق الاجتهاد والاستنباط، من خلاله ينقل الباحث مذهب السلف، بحسب ما وصل إليه اعتقاده، والإيمان بأن قوله هو الصواب، ثم يوجب أن يكون قوله هذا هو قول السلف، مُعَلِّلًا بأن السلف لا يقولون إلا الصواب، أو أن هذا مقتضى أصولهم، متجاهلًا ضرورة النقل والخبر والسماع والنص في نقل أقوال السلف.

ويذكر ابن تيميَّة ذلك الطريقين ـ في سياق مناظرته لابن المُرحَّل ـ إذ يقول: «النقل نوعان: أحدهما: أن ينقل ما سمع أو رأى، والثاني: ما ينقل باجتهاد واستنباط، وقول القائل: مذهب فلان كذا، أو مذهب أهل السُّنَّة كذا، قد يكون نسبه إليه لاعتقاده أن هذا مقتضى أصوله، وإن لم يكن فلان قال ذلك، ومثل هذا يدخله الخطأ كثيرًا»[2].

ولا ريب أن الطريق الثاني ـ في نظر ابن تيميَّة ـ «هو الذي يُجرِّئُ المبتدعة على أن يزعم كل منهم أنه على مذهب السلف، فقائل هذا القول قد عاب نفسه بنفسه، حيث انتحل مذهب السلف بلا نقل عنهم، بل بدعواه أن قوله هو الحق»[3].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٥٣٧.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١١/ ١٣٧.

(٣) المصدر نفسه ٤/ ١٥١، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٥٣٧ ـ ٥٣٨.

فالطريقة الدقيقة المأمونة لمعرفة أقوال السلف هي النقل والخبر، وتلك طريقة أهل الحديث، ومنهج ابن تيميَّة في تقريره عقيدة السلف ـ كما أشرت إليه ـ وفي بيان ذلك يقول: «أما أهل الحديث، فإنما يذكرون مذهب السلف بالنقول المتواترة، يذكرون من نقل مذهبهم من علماء الإسلام، وتارة يروون نفس قولهم في هذا الباب، كما سلكناه في جواب الاستفتاء.

فإنَّا لما أردنا أن نبيِّن مذهب السلف ذكرنا طريقين:

أحدهما: أنا ذكرنا ما تيسَّر من ذكر أقوالهم، ومن روى ذلك من أهل العلم بالأسانيد المعتبرة.

والثاني: أنا ذكرنا من نقل مذهب السلف، من جميع طوائف المسلمين، من طوائف الفقهاء الأربعة، ومن أهل الحديث والتصوف، وأهل الكلام؛ كالأشعري وغيره.

فصار مذهب السلف منقولًا بإجماع الطوائف وبالتواتر، ولم نُثْبِتْهُ بمجرَّد دعوى الإصابة لنا والخطأ لمخالفينا، كما يفعل أهل البدع»[1].

فالتحاكم العلمي والمرجعية المنهجية، عند التنازع في تقرير مذهب السلف، راجع إلى تحقيق النقل والخبر عنهم، وهذا ما اتَّكأ عليه ابن تيميَّة، مُتحدِّيًا مَنْ ناظره في كتابه «الواسطية» قائلًا: «ما خَرَّجْتُ إلا عقيدة السَّلَف الصالح جميعهم، ليس للإمام أحمد اختصاص بهذا، وقلت: قد أمْهلتُ من خالفي في شيء منها ثلاث سنين، فإن جاء بحرف واحد عن القرون الثلاثة، يخالف ما ذكرته، فأنا أرجع عن ذلك، وعليَّ أن آتي بنقول جميع الطوائف عن القرون الثلاثة، يوافق ما ذكرته، من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، والأشعرية، وأهل الحديث وغيرهم»[2].

التزم ابن تيميَّة بتلك المرجعية المنهجية، في حكاية مذهب السلف التزامًا صارمًا، لكن يُشْكِل على ذلك نسبته للسَّلف مواقف وأقوالًا، في مسائل

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) المصدر نفسه ٣/١٩٧.

لم يتكلَّموا فيها، وهذا قليل جدًّا، مثل القول بقدم نوع وجنس المخلوقات، استنادًا إلى إيمان السَّلَف بقدم الصفات الفعلية لله كـ«الكلام»، فإن الإلٰه لم يزل متكلِّمًا وخالقًا[1]، فهل تلك النسبة إلى السلف، تقوم على النقل والخبر، أم فيها قدر من الاجتهاد؟ هذا مَحَلٌّ بحث لم يظهر لي وجه التحقيق فيه!.

(١) انظر على سبيل المثال: منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ١/ ٢١٥.

ثَانِيًا: مُرَادِ المُتَكَلِّم بَيْنَ القَطْعِ وَالظَّنِ

قبل بيان طبيعة «مراد المتكلِّم»، من حيث الظهور والخفاء، ومن حيث تردده بين القطعية والظنية، والإحكام والتشابه، لا بد من الإجابة عن السؤال التالي: هل بالإمكان - أصلًا - الوصول إلى «مراد المتكلِّم»؟، وتلك خطوة أولى في البحث نازعت فيها بعض المناهج.

إمكانية الوصول إلى «مراد المتكلم» من نصوصه:

ينطلق ابن تيميَّة في بيان طبيعة «مراد المتكلِّم» من حيث الظهور والخفاء، من تأكيده إمكانية فهم مراد المتكلم من نصوص القرآن، فإن النبي ﷺ - كما يقرره ابن تيميَّة - «بيَّن لأصحابه معاني القرآن كما بيَّن لهم ألفاظه، فقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] يتناول هذا وهذا»[(١)].

فَمُرَادُ الله من كلامه، ومعاني نصوص القرآن، داخلة في إطار التبليغ الذي أمر به الرسول ﷺ، إذ لا يتم البلاغ إلا بعقل معاني نصوص الوحي، وفهم مراد الله منها، غير أن هذا البيان لم يقتصر على البيان القولي فقط، مع أن الرسول ﷺ لم يفسر القرآن كله، بل لم ينقل من تفسيره المباشر للقرآن إلا آيات قليلة، لكن بيانه شامل للبيان المباشر وغير المباشر، عبر سُنَّته القولية والفعلية والتقريرية[(٢)].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٣٣١.

(٢) انظر: تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيميَّة، إبراهيم عقيلي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ص١٨٨ - ١٩٠.

وإذا كان الرسول ﷺ بَلَّغَ القرآن لفظًا ومعنى إلى أصحابه، فإن هؤلاء الأصحاب بَلَّغُوه إلى الأمة ألفاظًا ومعانٍ، ويستحيل ـ عادة ـ أن تُبَلَّغَ نصوص الكاتب أو المرسل ألفاظًا دون معانٍ، إذ لا فائدة مرجوة من ألفاظ مصفوفة دون معانيها، «فإن الرجل لو صَنَّف كتاب علم، في طبٍ أو حساب أو غير ذلك، وحفظه تلامذته، لكان يعلم بالاضطرار أن هِمَمَهَم تشوق إلى فهم كلامه ومعرفة مراده، وإن بمجرد حفظ الحروف لا تكتفي به القلوب، فكيف بكتاب الله الذي أمر ببيانه لهم... وهل يتوهم عاقل أنهم كانوا إنما يأخذون منه مُجَرَّد حروفه، وهم لا يفقهون ما يتلوه عليهم، ولا ما يقرؤونه، ولا تشتاق نفوسهم إلى فهم هذا القول، ولا يسألون عن ذلك، ولا يبتدئ هو بيانه لهم؟ هذا مما يُعلَم بطلانه أعظم مما يعلم بطلان كتمانهم ما تتوفر الهمم والدواعي على نقله»[1].

وقد يُعْتَرَضُ على هذا المبدأ بأمرين، يدلَّان على وجود ما لا يمكن فهمه في النصوص القرآنية، والشريعة عامة، **وهما**:

الأول: الحروف المُقَطَّعَة في أوائل بعض السور، وقد أجاب عنها ابن تيميَّة من خلال ثلاثة أوجه[2]:

ـ **أولًا**: أنها ليست كلامًا منظومًا، حتى يكون لها معنى، بل هي أسماء حروف ينطق بها غير معربة، مثل ما ينطق بأسماء حروف الهجاء وأسماء العدد، لكن وإن لم يكن لها معنى يُفْهَمُ، فإن لها مغزىً يريده المتكلم، ولها حِكَم أخرى غير الخطاب.

ـ **ثانيًا**: أن السلف تكلَّمُوا في معانيها، وهو يدل على أن لها معانٍ، ظهرت عند من عرفها.

ـ **ثالثًا**: إذا سَلَّمنا بأن أكثر الناس لا يعرف معناها، فلا يلزم أن لا يكون لها معنى عرفه بعضهم، بل ولا يلزم أن أحدًا من الناس لا يعرف ذلك المعنى! فهذا النفي لا بد له من دليل.

---

(١) بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٣٢٢ ـ ٣٢٦.

الثاني: أنه لا غرابة في استحالة فهم معنى النص القرآني؛ لأن في أفعال المكلفين شرعًا ما لا يمكن فهم حكمته وعقل معناه؛ كأفعال الحج مثلًا.

وقد أجاب ابن تيميَّة على ذلك، ببيان خطأ قياس معاني النصوص والأقوال على معاني بعض الأفعال والأعمال التكليفية، وذلك من وجهين:

ـ **الأول**: «أن الأعمال المأمور بها ينتفع بها العامل، ويحصل بها المقصود، وإن لم يعرف حِكَمَها، وأما الأقوال التي يخاطب بها الناس، فإن لم يكن معرفة معناها لم ينتفع بها الناس.

ـ **الثاني**: أنه يجوز أمر الناس بأعمال ينتفعون بها، وإن لم يعرفوا حكمتها، كما يأمر المؤدِّب والوالد والطبيب، وأما مخاطبة الناس بكلام لا سبيل لهم إلى فهمه، فهذا لا يفعله أحد من العقلاء»[(١)].

فمعنى النصوص القولية سواء أكانت مكتوبة أم مسموعة ممكنة الفهم، يتشوَّف السامع أو القارئ إلى معرفة «مراد المتكلم» بها، تلك ضرورة لغوية واجتماعية لا يمكن تجاوزها، غير أن الرازي صادم تلك الضرورة بتقريره استحالة القطع بمراد المتكلم، أو الوصول يقينًا إلى المعنى، من خلال الأدلة اللفظية النقلية، فهو يصرح بأن «الدلائل اللفظية لا تكون قطعية؛ لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والإضمار، وعلى عدم المعارض النقلي والعقلي، وكل واحدة من هذه المقدمات مظنونة، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونًا، فثبت أن شيئًا من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيًّا»[(٢)].

لم يسبق الرازي أحد إلى قوله هذا، إذ يترتب عليه انهيار وظيفة اللُّغة التواصلية والبيانية، وإبطال رسالة الوحي التعليمية، ففيها جحد لنعمة البيان والقرآن[(٣)]، ومصادمة لضرورة الواقع والحياة، فهذا القول ظاهر الفساد؛ لأنه

---

(١) المصدر السابق ٨/ ٣٣١.

(٢) أساس التقديس، الرازي، ص٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/٤٦٨ ـ ٤٦٩ ـ ٤٨٨.

ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ «يقدح فيما هو أظهر العلوم الضرورية لجميع الخلق، وأن بني آدم يتخاطبون، ويُكلِّم بعضهم بعضًا، ويفهم بعضهم مراد بعض، علمًا ضروريًّا، أعظم من علمهم بالعلوم النظرية... ثم البهائم يفهم بعضها مراد بعض، بأصوات تصوتها، وقد تسمى منطقًا لها، كما قال سليمان عليه السلام: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمۡنَا مَنطِقَ ٱلطَّيۡرِ﴾ [النمل: ١٦]، ولكن المقصود هنا أن دلالة الأدلة القطعية القولية على مراد المتكلم، ومعرفة المستمع بمراده وفهمه لكلامه، هو ما يعرفه جميع بني آدم علمًا ضروريًّا، قبل علمهم بالأدلة العقلية المجردة، فالطفل إذا صار فيه تمييز علم مراد أبيه وأمه بما يخاطبانه به... ولا يتوقف فهم الصغير لكلام مربيه وأبيه وأمه وغيرهما، لا على نقل اللُّغة والنحو والتعريف...»[1].

ولا ريب أن القول باستحالة الوصول إلى معرفة «مراد المتكلِّم» من أدلته اللفظية، استحالة مطلقة ـ كما يذهب إليه الرازي ـ لا يشبه إلا أقوال ورؤى السفسطائية، وقريبًا منه من بعض الوجوه بعض النظريات الأدبية المعاصرة؛ كالنظرية التفكيكية، ولذلك يصف ابن تيميَّة ما ذهب إليه الرازي قائلًا: «هذا القول... لا يعرف عن طائفة من طوائف بني آدم، لا من المسلمين، ولا من غيرهم، ولا عن عالم معروف، إذ كان هذا القول في غاية السفسطة وجحد الحقائق، وإنما الذي يقوله بعض الناس هو: القدح في بعض الأدلة اللفظية والسمعية، كما قد يقدحون في بعض الأدلة العقلية، أما القدح في الجنس، فهذا لا يعرف في جنس المتكلِّمين عن طائفة من الآدميين»[2].

نقض ابن تيميَّة ذلك المبدأ العبثي، وتلك المقالة السفسطائية التي تبناها الرازي، من ثمانية عشر وجهًا[3]، والملاحظ في تلك المقالة أنها ربطت مراد المتكلِّم بمقدمات لغوية وبيانية، مع إغفالها حقيقة ظهور مراد المتكلِّم، بالاعتماد على «السِّياق المقامي» دون حاجة إلى مقدمات لغوية، فإن العلم

---

(١) المصدر نفسه ٨/٤٥٨ ـ ٤٦٣.

(٢) المصدر السابق ٨/ ٤٦٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٧٠ ـ ٥٣٦.

بمراد المتكلِّم ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «من عادته وحاله وداعيته وقصده، أمر معلوم عنده بالاضطرار، كما يعلم قصده بالأفعال الاختيارية، مثل أكله وشربه ولباسه وركوبه...»[1].

ومن المقطوع به: أن الصحابة ﷺ علموا مراد الرسول ﷺ، دون حاجة إلى تلك المقدمات، بل إن عامة الأمة يعلمون معاني القرآن الظاهرة، من غير حاجة إلى شيء من تلك المقدمات[2]، ومن وصل إلى مراد الله ورسوله، أمكنه أن يستغني عن نقل أهل اللُّغة، وهكذا شأن أهل العلم[3] كما نَبَّهت عليه سابقًا.

نعم؛ قد يتوقف فهم بعض الناس، لبعض الألفاظ الواردة في النصوص على تلك المقدمات، التي ذكرها الرازي، لكن هذا أمر نسبي وقليل، بل غالب آيات القرآن لا تتوقف على تلك المقدمات، عند غالب الناس، لا سيما إذا كانت متواترة، عندئذٍ يكون العلم بمراد المتكلم عنها أمرًا اضطراريًّا، مثل وجوب الحج من قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، ومعنى شهر رمضان ووجوبه من قوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ...﴾ [البقرة: ١٨٥]، وأمثالها مما علم من الدين بالضرورة[4]، بل «المسلمون كلهم يعلمون بالاضطرار: أن الله تعالى أمر بغسل الوجه واليدين ومسح الرأس في الوضوء، وبالاغتسال من الجنابة وبالتيمم، وأن الله تعالى أمر بالصلاة إلى الكعبة، وأمر بالحج إلى البيت الذي بمكة... وغير ذلك من معاني القرآن، وأكثرهم لا يحفظون حروف القرآن، فمعانيه التي دلت عليها هي معلومة عندهم بالاضطرار، منقوله بالتواتر، أعظم من العلم بألفاظه الدالة على تلك المعاني، ولا يحتاجون في ذلك إلى نقل اللُّغة، ولا نفي المعارض، بل الأمر موقوف على مقدمة واحدة، وهو العلم بمراد المتكلم...»[5].

---

(١) المصدر نفسه ٨/ ٤٧٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٧١ ـ ٤٧٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٧٦.

(٤) انظر: المصدر السابق ٨/ ٤٧٩ ـ ٤٨٢.

(٥) المصدر نفسه ٨/ ٤٨٩.

تردد العلم بـ«مراد المتكلِّم» بين القطع والظن:

لا ينبغي أن يفهم من بطلان تلك الدعوى السفسطائية القائلة: باستحالة القطع بمراد المتكلم من ألفاظه، أن مراد المتكلم قطعي الظهور دائمًا، بل إنه قد يكون ظاهرًا قطعًا ويقينًا، وقد يكون ظهوره ظنيًّا وخفيًّا، وتلك طبيعة اللُّغة التي تتركب منها النصوص، فليست اللُّغة كلها شفافة، وليست كلها معتمة، بل تتنوع في مستوياتٍ، ما بين الوضوح والشفافية في المعنى، وما بين الإلغاز والإعتام في المراد[1].

وهكذا النصوص تكون في مستويات من الوضوح وعدمه؛ فالنصوص الواضحة درجات، تبدأ من الظاهر، ثم النص، ثم المحكم، كما أن النصوص غير الواضحة كذلك درجات، تبدأ من الخفي، ثم المشكل، ثم المجمل، ثم المتشابه[2].

فَمُرَادُ المتكلِّم إما أن يُعلَم بالضرورة، وإما أن يُعلَم بالاستدلال، هذا ما قرره ابن تيميَّة، إذ يقول: «... اللفظ إنما يدل إذا عُلِم أن المتكلِّم أراد به هذا المعنى، وهذا قد يُعلَم ضرورة، وقد يُعلَم نظرًا، فقد يُعلَم قصد المتكلم بالضرورة، كما يُعلَم أحوال الإنسان بالضرورة، فيفرق بين حمرة الخجل، وصفرة الوجل، وبين حمرة المحموم، وصفرة المريض بالضرورة.

وقد يُعلَم نظرًا واستدلالًا، كما يُعلَم أن عادته إذا قال كذا: أن يريد كذا، وأنه لا ينقض عادته، إلا إذا بَيَّن ما يدل على انتقاضها، فَيُعلَم هذا، كما يُعلَم سائر العاديات، مثل طلوع الشمس كل يوم...»[3].

وهكذا الشأن في إدراك «مراد الله» من نصوص الوحيين، قد يكون واضحًا قطعيًّا ضروريًّا، وقد يكون دون ذلك، فالنصوص - كما يقول ابن تيميَّة - «منقسمة إلى: ما دلالته قطعية، بأن يكون قطعي السند والمتن، وهو ما تَيَقَّنَّا

---

(١) انظر: المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط. الأولى، ١٩٩٩م، ص١٤٦ - ١٤٨.

(٢) انظر: أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بيروت، ص١١٩ - ١٣٩.

(٣) النبوات، ابن تيميَّة ١/٥١٣، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/٤٧٩ - ٤٨٠.

أن رسول الله ﷺ قاله، وتيقنا أنه أراد به تلك الصورة، وإلى ما دلالته ظاهرة غير قطعية»[1].

وكلام ابن تيميَّة في هذا النص يَتَعَلَّقُ بنصوص السُّنَّة النبوية؛ لأن فيها ما هو قطعي السند، وفيها ما هو ظني السند، وأما نصوص القرآن فكلها قطعية السند، لكنها في الدلالة يتنازعها القطع والظن، فمنها ما يعرف مراد الله منها بالضرورة، ومنها ما يعرف بالاستدلال، يستعان على كشف المراد منها بوسائل، منها أقوال السلف، وبيان القرآن نفسه، والسُّنَّة النبوية، وسياقاتها اللغوية والمقامية، كما أشارت إليه سابقًا[2].

وكما أن تلك الوسائل وغيرها، تساهم في إظهار مراد الشارع من نصوصه الظنية الدلالة، فإنه قد يرتقي العلم بمراد الشارع إلى درجة القطع والضرورة بتضافر القرائن والضمائم[3]، والشريعة أناطت العمل بنصوص الشارع الظنية، ولم تشترط القطع بمراد الشارع، بل الظن العلمي كافٍ في العمل بالشريعة؛ لأنه من باب «اعتقاد الرُّجْحَان» لا «رُجْحَان الاعتقاد»، واعتقاد الرجحان ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «قد يكون علمًا، فإذا اعتقد أن هذا الظاهر أرجح من هذا الظاهر، فهذا يكون معلومًا مستيقنًا، وكذلك يجب العمل بهذا الراجح، ويكون العامل عاملًا بعلم لا بظن...»[4].

نسبيَّة إدراك القطعية:

والعلم بقطعية مراد الله أو بظنيته، علم نسبي قد يتفاوت فيه المُكلَّفون والباحثون، وهو عرضة للاختلاف، لا سيما إذا كان العلم بالمراد مفتقرًا إلى قرائن وضمائم[5]، ولهذا ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ: «كان علماء الحديث الجهابذة فيه، المتبحرون في معرفته، قد يحصل لهم اليقين التام بأخبارٍ، وإن

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٢٥٧.
(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٩٨.
(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ١٥٢، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٨٠.
(٤) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٥٣.
(٥) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٢٥٧ ـ ٢٥٩.

كان غيرهم من العلماء قد لا يظن صدقها، فضلًا عن العلم بصدقها...»[1].

فالباحثون يتفاوتون في درجة العلم بدلالة النصوص، كما أنهم يتفاوتون في فهم الدلالة واستنباط الأحكام منها، لكن مراد الله من حيث كونه تابعًا لقصده وإرادته، ضروري قطعي مطلق، وأما من حيث كونه تابعًا لفهم الباحث وإدراكه، فإنه يختلف باختلاف الباحثين، فعلم الباحث بظنية الدلالة لا يجعلها في نفسها ظنية، ويرجع هذا التفصيل إلى ما قررته سابقًا في نسبية المعرفة.

فإدراك نسبيِّة العلم بمراد المتكلِّم، غاية في الأهمية، نَبَّهَ إليه «ابن القيم» تلميذ ابن تيميَّة، قائلًا: «دلالة النصوص نوعان: حقيقية وإضافية، فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافًا متباينًا بحسب تباين السامعين في ذلك...».

والحاصل: أن القطعي من النصوص نوعان: قطعي خفي تدخله النسبية، ولا ينقل المسألة من دائرة الاجتهاد، وقطعي جلي لا يحتمل الاجتهاد، فقد يقطع المجتهد بدليل خفي[2].

وهذا يقودنا إلى طبيعة العلاقة بين القارئ والنص، التي تحددها درجة ومستوى النص، فهناك ثلاثة من المستويات:

الأول: النص القطعي الجلي الذي لايسمح بالاجتهاد في قراءته، وهو «الشرع المنزل».

الثاني: النص الظني الذي يسمح بتعدد القراءة الاجتهادية، ويكون مناطًا لموارد الاجتهاد وتنازع العلماء، وهو «الشرع المؤول».

الثالث: النص الزائف، الذي لا تتعلق به الديانة ولا التكليف، وهو «الشرع المبدَّل»، المضاف للشريعة وليس منها.

وخطورة القراءة الاجتهادية تكمن في تداخل المستوى الثاني مع الأول،

---

(١) المصدر نفسه ٦/ ٢٥٨.

(٢) المسودة في أصول الفقه لآل تيميَّة ٢/ ٨٩٧.

مما يسمح بانتشار سرطان التقليد، وسجن العقول الحيَّة في معتقلات التقليد الكئيبة، يصوره سلوك بعض المتفقهة، الذين يجعلون أقوالهم وأحكامهم المستنبطة من النصوص الظنية بمثابة النصوص القطعية التي يحرم مخالفتها[1] !

المحكم والمتشابه في إطار «مراد المتكلِّم»:

تردد «مراد المتكلم» بين القطع والظن، يدفعنا إلى التعريج على محكمات النص ومتشابهاته، فكما أن درجة القطعية والظنية تكتنفان النصوص الشرعية، فكذلك وصفا الإحكام والتشابه، بهما تصنف النصوص إلى محكمة ومتشابهة، فما معنى الإحكام والتشابه في النصوص؟

يرى ابن تيميَّة ـ برؤية تحليلية عميقة ـ أن الإحكام والتشابه في النصوص أربعة أنواع: إحكام عام يقابله تشابه عام، وإحكام خاص يقابله تشابه خاص، وما يلي تفصيل لذلك[2]:

الأول: الإحكام العام، وهو إتقان الكلام في النصوص الإخبارية، بتمييز الصدق من الكذب، وفي النصوص الإنشائية بتمييز الرشد من الغي؛ فالنصوص القرآنية كلها بهذا الاعتبار مُحْكَمَة، بمعنى أنها متقنة.

الثاني: التشابه العام، وهو تماثل الكلام وتناسبه، بحيث يُصدِّق بعضه بعضًا، في نصوصه الإخبارية والإنشائية، والقرآن يوصف بهذا الوصف، وهذا التشابه نوع من الإحكام، فهو مُصدِّق له ولا ينافيه، فإن الكلام المحكم المتقن يشبه بعضه بعضًا في الصدق، ولا يناقض بعضه بعضًا.

الثالث: الإحكام الخاص، وهو ما كان واضحًا في دلالته على المقصود، سواءٌ أكان نصًّا أم ظاهرًا.

الرابع: التشابه الخاص، وهو مشابهة الشيء لغيره من وجه، مع مخالفته له من وجه آخر، فهو محط الاشتباه الذي يقع فيه بعض الباحثين، وهذا النوع

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١١/ ٤٣٠ ـ ٤٣١.

(٢) انظر: التدمرية، ابن تيميَّة، ص١٠٤ ـ ١١١.

من التشابه على ضِدٍّ من الإحكام الخاص، فإذا كان الإحكام الخاص يقوم بالفصل بين المتشابهات، فإن التشابه الخاص يقوم بالخلط بين المتشابهات، على النقيض من دور الإحكام الخاص.

وينقسم التشابه الخاص إلى قسمين:

الأول: تشابه مطلق، لا يمكن لأيِّ مكلَّف أن يزيله؛ لأن الله تعالى قد استأثره بعلمه، مثل حقائق الأسماء والصفات، وحقائق اليوم الآخر، وحقائق الحكمة الكلِّيَّة من وراء الخلق والأمر.

الثاني: تشابه نسبي إضافي، بحيث يشتبه على بعض المكلَّفين دون بعض، وإذا وقع وجب ردُّه إلى طريقة العلماء الراسخين، وهي رَدُّ التشابه الخاص إلى الإحكام الخاص.

على أنه ينبغي التفطن إلى أن المحكم، قد يطلق في مقابل المنسوخ، كما يطلق في مقابل المتشابه، وكلاهما مستعمل في القرآن[1].

لكن هذا التشابه النسبي الموجود في القرآن، هو مُحْكَمٌ من حيث دخوله في الإحكام العام، الذي يوصف به القرآن كله، «فَعُلِمَ أن الآيات التي قيل فيها: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] هي ـ أيضًا ـ محكمات مبيَّنات، وهي بيان وهدى وبصائر، لكن اختصت بتشابهٍ لم يكن في المُحْكَمَات، وكذلك اختصت المحكمات بأحكام أُخَر غير الأحكام المشتركة»[2].

فما من نص مُشْتَبَهٍ اشتباهًا نسبيًّا، إلا قد بيَّن الله مراده وأحكمه، بحيث صار بَيِّنًا مُحْكَمًا مع ما فيه من الاشتباه، وذلك الاشتباه لا يمنع كونه مبيَّنًا محكمًا، وإن كان الراسخون في العلم، يعلمون معناه وتفسيره دون غيرهم...»[3].

ووجود التشابه في نصوص القرآن وجود طبعي؛ لأن النص القرآني نص

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٢٧٢.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٣٥٦.

(٣) المصدر نفسه ٨/ ٣٧٨.

لغوي، يجري عليه ما يجري، من الطبيعة اللغوية المقابلة لدرجات وضوح المعنى، ودرجات خفائه، فهذا التشابه لا يخلو منه خطاب أبدًا «ولو كان في غاية البيان والفصاحة، فلا خطاب أبين وأفصح من القرآن، ولكن هذا من ضرورة نقص بني آدم، فإنه ليس كل أحد يمكنه فهم كل كلام...»[١].

لكن ما سبب وجود هذا التشابه وخفاء المعنى في النصوص القرآنية؟ هل لنقص في الخطاب ـ تَنَزَّهَ القرآن من ذلك ـ أم لنقصٍ في المستمع والقارئ؟

لا ريب أن التَّشَابُه والخفاء راجع إلى فهم القارئ أو السامع، ومن هنا كان نسبيًّا، ولا يمكن أن يكون مرجعه الخطاب القرآني[٢]**، فدرجات وضوح الخطاب وخفائه، من نص إلى ظاهر، إلى مجمل إلى مُؤَوَّل، لا تكون إلا من جهة فهم السامع أو القارئ، لا من جهة المتكلم، «فكلُّ كلام عنى به صاحبه معنى صحيحًا، ودل عليه، فهو محكم، وإن كان متشابهًا عند من لم يعرف دلالته»**[٣].

فالتَّشَابُه راجع إلى ذهن وفهم المستمع أو القارئ، ولم يكن راجعًا إلى خطاب المتكلِّم، لكن الرازي في بحثه للمتشابه يومئ إلى أن التشابه يعود إلى النص القرآني نفسه، مما دعا ابن تيميَّة إلى تعقبه، وبيان مصادمته وصف القرآن بأنه مُبيَّن ومحكم وهدى ونور[٤].

والمُسبِّبُ للاشتباه عدم الخبرة بمرامي ومرادات المتكلِّم في خطابه، بل قد يتوسع الاشتباه ليشمل النصوص المحكمة، فإن «الاشتباه الإضافي ليس له ضابط أصلًا، فهو من جنس الاعتقادات الفاسدة والخواطر الباطلة»[٥]، ويضرب ابن تيميَّة على الاشتباه الحاصل في المحكمات أمثلة عديدة؛

---

(١) المصدر نفسه ٨/ ٣٧٩.

(٢) انظر: المصدر السابق ٨/ ٣٥٦.

(٣) المصدر نفسه ٨/ ٣٩٦.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٠٥ ـ ٤١٥.

(٥) المصدر نفسه ٨/ ٣٦٥.

كالتفسيرات الباطنية الشيعية والصوفية والفلسفية، والتفسيرات الشاذة[1].

فالمتشابه نوعان[2]:

الأول: ما يرجع إلى قصور المستمع والقارئ وتقصيرهما، فهذا النوع يعرض لجميع أنواع النصوص ظنيها وقطعيها.

الثاني: ما له تَعَلُّقٌ بالنص أو الآية، لكن لا تكون الآية المتشابهة إلا مقرونة بالإحكام والبيان، ومع ذلك فإن التشابه في هذا النوع، راجع إلى القارئ أو المستمع.

وبهذا التفصيل في باب التشابه والإحكام، يظهر بطلان ما ذهب إليه الرازي، حيث جعل المِعيَار الذي يُفرَّق به بين الآية المحكمة والآية المتشابهة، هي الدلالة العقلية، فالمحكم ـ عنده ـ ما لم يعارضه معارض عقلي، والمتشابه ما عارضه معارض عقلي[3].

نقض ابن تيميَّة ذلك المعيار، من خمسة عشر وجهًا[4]، بَيَّن من خلالها، ضعف ذلك المعيار في إزالة الإشكال الذي استشكله الرازي، من أن كل طائفة تَدَّعِي إحكامَ الآيات الموافقة لمذهبها، وتَشَابُهَ الآيات الموافقة لمذهب خصومها، لكن ذلك الإشكال ما زال باقيًا، فإن كل طائفة تدعي بأن الدلالة العقلية، دلت على المحكمات عندها، فلا يحصل بهذا بيان الفرق بين المحكم والمتشابه[5].

و«الرازي» في ذلك تَنَكَّبَ طريقة القرآن، والراسخين في العلم، الذين يجعلون المُحكَم أصلًا يُرَدُّ إليه المتشابه، فقد جعل العقل هو الأصل، الذي يرد إليه محكم القرآن ومتشابهه، فلم يبق ـ في الحقيقة ـ محكم في القرآن يرد

(١) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٣٥٧ ـ ٣٧٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٩٤ ـ ٤٩٦.

(٣) انظر: أساس التقديس، الرازي، ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٤٣ ـ ٤٧٠.

(٥) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٨.

إليه المتشابه، بل لم يبق المحكم أُمَّ الكتابِ وأصلُه[1]، وحقيقة قول الرازي أن القرآن عديم التأثير، لا سيما أنه نَصَّ على أن الدلائل اللفظية لا تفيد العلم، بل هي ظنية، ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ ولم يبق عنده إلا الدلائل العقلية القطعية، التي تفيد اليقين فهي المعتمد والمرجع[2].

ونختم المبحث بسؤالٍ، طالما طُرِحَ في هذا الباب، وهو: هل نصوص الصفات من المتشابه؟

إن كان المراد بالصفات معناها، فلا ريب أنها محكمة غير متشابهة، إلا على من قَصَّر في إدراك معانيها المحكمة، وليس في السلف من يقول إن آيات الصفات من المتشابه الذي لا يفهم معناه.

وإن كان المراد بها حقائقها وكيفياتها، فلا شك أنها متشابهة تشابهًا مطلقًا، يستحيل على المخلوقين إدراك حقائقها وكيفياتها، فلا يعلم تأويلها إلا الله تعالى المتصف بها، علمًا أن نفي عِلْمِ تأويلها، ليس نفيًا لعلم معناه[3].

وختامًا:

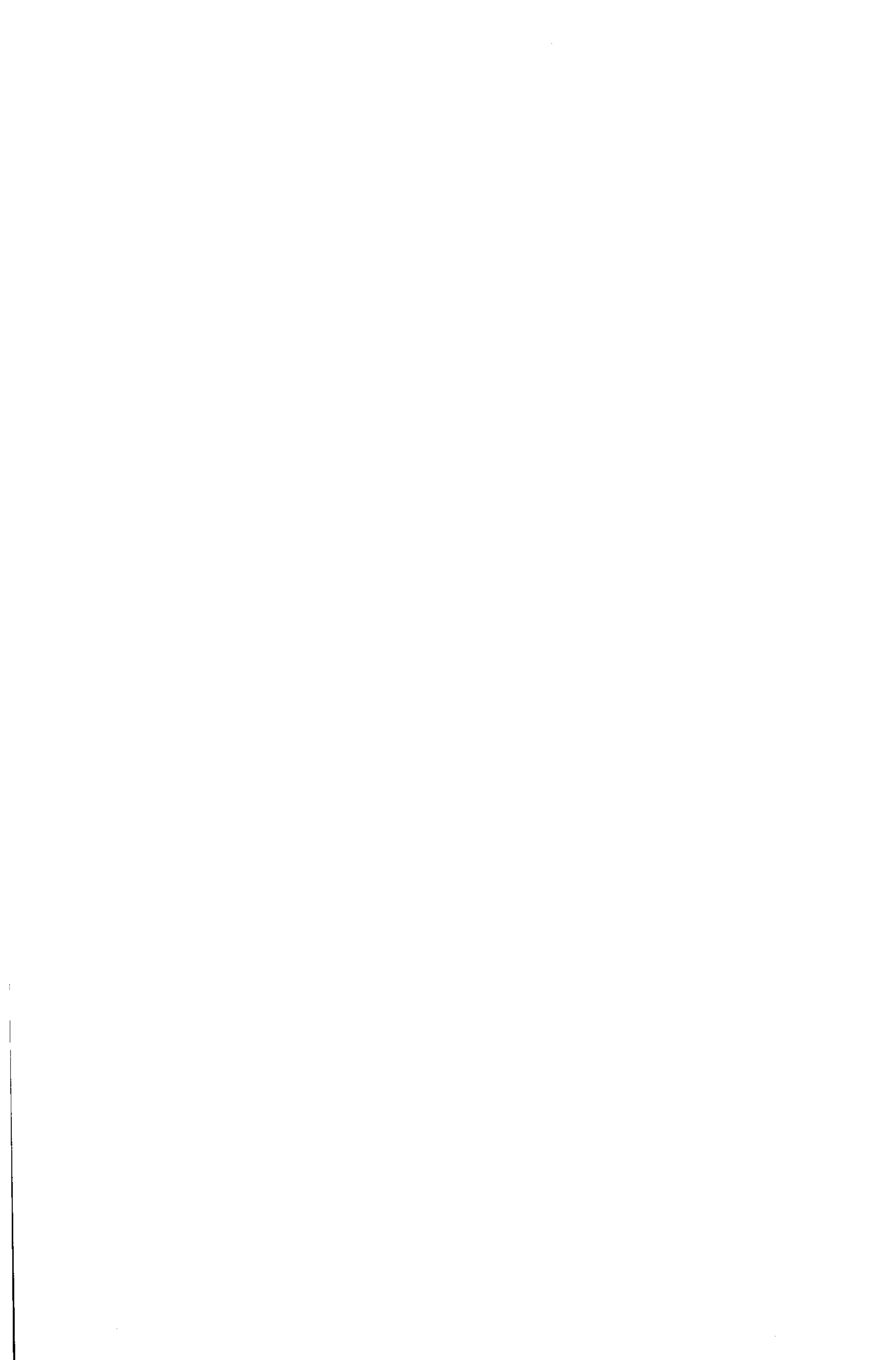
في هذا المبحث تقريبٌ لملامح واقعية ابن تيميَّة اللُّغوية، التي تسعى إلى ربط النص اللُّغوي بواقعه الخارجي، المتمثل في «مراد المتكلِّم»، وتستعين في تحقيق تلك الواقعية، بدلالات «السِّياق الداخلي اللغوي»، وأمارات «السِّياق الخارجي المقامي»، ويدخل فيه «فهم السلف» وعلى رأسهم الصحابة ﷺ، ثم إنه من خلال المرتكز اللُّغوي ـ وهو مراد المتكلِّم ـ يمكن فهم تَرَدُّدَ معاني النصوص، بين القطعية والظنية، والتشابه والإحكام.

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٥١ ـ ٤٥٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٥٢.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٢٩٤ ـ ٣١٣.



المبحث الثاني

التأويل والمجاز في منطق
(البحث عن مراد المتكلِّم)

وفيه:

- أولًا: التأويل، وإشكالاته المنهجية.
- ثانيًا: المجاز، وحقيقته اللغوية.

المبحث الثاني

التأويل والمجاز في منطق «البحث عن مراد المتكلم»

تهدف واقعية ابن تيميَّة اللُّغوية إلى البحث عن «مراد المتكلِّم» ـ كما تقرر سابقًا ـ فالدلالة القصدية الإرادية، هي الضابطة للعلاقة بين اللفظ ومعناه، والمعنى يتمحور حول مراد المتكلِّم ومقصده، في إطار تلك الواقعية اللُّغوية، ناقش ابن تيميَّة مفهومي التأويل والمجاز، وعلى أسسها تبلور موقفه منهما، وفي حدود تلك الواقعية سنعرض لهذين الموقفين، بقدر ما يحققان تلك الواقعية المرتبطة بإرادة المتكلِّم ومقصده.

أَوَّلًا: التَّأوِيْلُ وَإِشْكَالَاتُهُ المَنْهَجِيَّةُ

أشرت فيما سبق إلى الطبيعة المنتجة للنَّص اللغوي، ويدخل فيها النص الديني الشرعي، فالنص منفتح دلاليًا، إذ يحتمل أكثر من دلالة، إما على مستوى المفردات، وإما على مستوى التركيب، وعملية الاجتهاد في فقه النص وفهمه هي التي تُغْلِقُ نَسَقَهُ، وتلك عملية شرعية، ما دامت تدور حول «البحث عن مراد المتكلِّم».

لكن القراءة الاجتهادية الشرعية، التي تحاول إغلاق النسق المفتوح للنص، توصلت عَبْرَ آليَّاتها وضوابطها، إلى أن هناك نصوصًا قد أغلقت أنساقها، فأصبحت نصوصًا قطعية ضرورية، ظهر يقينًا مراد المتكلِّم بها ومقصده، ونصوصًا أخرى ما زالت في دائرة الظن، قابلة للقراءة الاجتهادية لإغلاق أنساقها.

مفهوم التأويل:

يطلق على تلك القراءة الاجتهادية الشرعية مفهوم «التأويل»، لكن هذه المصطلح يحتاج إلى تحرير، للنزاع الحاصل، والاضطراب الظاهر، بين النُّظَّار والفرق، في تفسير مفردة «التأويل»، الواردة في آية آل عمران، وفي إمكانية العلم بتأويل المتشابه، في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧].

فإن بعض نظار المتكلِّمين، أضفوا شرعية على قراءتهم التأويلية للنص القرآني، ففسروا مفردة «التأويل» في الآية باصطلاحهم المتأخر، وألبسوا طريقتهم التأويلية لباس العلماء الراسخين، وطائفة أخرى فسرت مفردة «التأويل»، بأنه بيان المعنى وتفسيره، ولكنها خَصَّت ذلك التأويل بالله تعالى، فقالوا: لا يعلم معانيها إلا الله[1].

فـ«التَّأويل» صار بِتَعدُّدِ الاصطلاحات مستعملًا في ثلاثة معان[2]:

الأول: في عُرف واصطلاح المتأخرين من المتكلِّمين، في الفقه وأصوله، وهو: «صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به».

الثاني: في عُرف المتقدمين من مفسري القرآن، ويعني عندهم تفسير الكلام وبيان معناه، وكثيرًا ما يردد ابن جرير شيخ المفسرين في تفسيره عبارة: «واختلف علماء التأويل»، ويريد به التفسير، فالتأويل في هذا الاصطلاح هو تفسير الكلام وبيان معناه، سواءٌ وافق ظاهر النص أم خالفه.

الثالث: في عُرف التنزيل، فمعناه في القرآن: الحقيقة التي يَؤُول إليها الخطاب، وهي نفس الحقائق التي أخبر الله عنها، فإن كان الخطاب طلبًا، كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرًا، كان تأويله نفس الشيء المخبر به، كما قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣].

وفرق بين المعنى الثاني والثالث، فإن التفسير من باب الصورة الذهنية، وتحققه في الواقع من باب الوجود العيني الخارجي، ولا تلازم بين تفسير الشيء ومعرفة معناه، وبين إدراك حقيقته في الواقع، وأظهر مثال على ذلك صفات الإله الغيبية، فإن تفسيرها ومعرفة معناها واقع، وذلك عن طريق القدر

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٨٨، ٢٨٦، والدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٣٨٠ ـ ٣٨١.

(٢) انظر: التدمرية، ابن تيميَّة، ص٩١ ـ ٩٣، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٢٨٨ ـ ٢٨٩، ١٧/ ٣٥٨ ـ ٣٧٠ ـ الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٣٨١ ـ ٣٨٢، بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية ٨/ ٢٦٢ ـ ٢٩٦، ٣٠٥ ـ ٣٢٢.

المشترك بينها وبين غيرها، ولكن لا يمكن إدراك حقيقتها وتأويلها بالفعل[1].

ولذلك يقول ابن تيميَّة في تفسير قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: ٣٩]: «إن ما وعدوا به في القرآن لما يأتهم بعد، وسوف يأتيهم، فالتفسير: هو الإحاطة بعلمه، والتأويل: هو نفس ما وعدوا به إذا أتاهم، فهم كذبوا بالقرآن الذي لم يحيطوا بعلمه، ولما يأتهم تأويله، وقد يحيط الناس بعلمه، ولما يأتهم تأويله، فالرسول ﷺ يحيط بعلم ما أنزل الله عليه، وإن كان تأويله لم يأتِ بعد...»[2].

فالإحاطة بعلمه تأويل للصورة العلمية الذهنية، «أما (إتيان تأويله) فهو تأويل عياني ـ أي: هو تحقق الصورة الذهنية السابقة في الوجود الخارجي... ـ فالتأويل الأول متبوع، والتأويل الثاني تابع، وبينهما نوع وصل، وللثاني منهما مزية الظاهرة، مقارنةً بالأولى»[3].

لكن ما المراد بـ«التأويل» في آية آل عمران ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾؟

للسلف في تلك الآية وجهان:

الأول: الوقف على ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وذهب إليه جمهور السلف والخلف.

الثاني: الوصل ﴿إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾، روى ذلك عن مجاهد وطائفة.

فالمُفوِّضَة التي تنتسب إلى السلف ترى الوقف، مُفَسِّرَةً التأويل في الآية بتفسير المعنى، ونتيجة قولها تفويض المعاني إلى الله؛ لأنه بزعمهم لا يعلمها إلا الله، والمتكلِّمة ترى الوصل، مُفسِّرةً التأويل في الآية بمصطلحهم الحادث الأصولي، ويرون التأويل مُوكَّلًا بالعلماء، مع إقرارهم بأن الرسول لم يبيِّن هذا التأويل ليجتهد الناس في معرفة الحق[4].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٢٨٣، ٢٨٩، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٢٩١.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٧/ ٣٧٠، وانظر: المصدر نفسه ١٣/ ٢٨٣.

(٣) المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني، عباس أمير، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط. الأولى، ٢٠٠٨م، ص١٠٤.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٧/ ٣٦١، التدمرية، ابن تيميَّة، ص٦٠.

والتحقيق أن معنى «التأويل» في الآية على قراءة الوقف، هو الحقيقة التي يؤول إليها الخطاب، وهي حقيقة ما أخبر الله عنه من عالَم الغيب والملكوت، فهذا لا يعلمه على حقيقته إلا الله، وإن كان البشر يعلمون معناه، وعلى قراءة الوصل والعطف، يكون معنى «التأويل» تفسير ما أخبر الله عنه، ومعرفة معناه، سواءٌ أكان من عالم الغيب أم عالم الشهادة، وهذا يعلمه الله والعلماء الراسخون، وأما التأويل في عرف المتكلمون، فلم يذكره أحد من السلف في تفسير الآية، وإنما ذكره بعض المتأخرين[1].

لقد أراد ابن تيميَّة من خلال تحرير مفهوم «التأويل»، الكشف عن بطلان منهجين في قراءة النص القرآني اشتهرا في عصره، **وهما**:

الأول: المنهج التجهيلي، كما يسميه، القائم على تفويض معاني بعض النصوص إلى علم الله، وتجهيل الرسول ﷺ وسلف الأمة، محاولًا إضفاء الشرعية على منهجه بآية آل عمران.

الثاني: المنهج التحريفي، كما يسميه، الذي يمارس تحريف معاني بعض النصوص الثابتة شرعًا، واستبدال معان أجنبية عن عرف الشريعة بها، ساعيًا في الوقت نفسه إلى شرعنة قراءته بآية آل عمران.

التأويل المقبول:

ضابط قبول أي تأويل «البحث عن مراد المتكلِّم»، فالتأويل المقبول: هو ما دلَّ على مراد المتكلِّم، حتى ولو كان بصرف الظاهر، فإن **التأويل في اصطلاح المتأخرين لا يُذَمُّ لذاته، بل قد يكون سائغًا، بشرط «البحث عن مراد المتكلِّم»، وإنما الذَّم يلحق بالتأويل المتعسف،المناقض لمراد المتكلِّم ومقصده، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «إنا لا نَذُمُّ كل ما يُسمَّى تأويلًا مما فيه كفاية، وإنما نذم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب والسُّنَّة، والقول في القرآن بالرأي»**[2].

---

(١) انظر: التدمرية، ص٦٠ ـ ٦٢، تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٢٦٩.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٢٠ ـ ٢١.

وفي عبارة أوضح، يُبيِّن ذلك المعنى، قائلًا: «لا خلاف بين المسلمين، بل بين العقلاء، أن التأويل حيث ساغ سواء كان في كلام الله، أو كلام رسوله ﷺ، أو كلام غير الله ورسوله، إنما فائدته الاستدلال على مراد المتكلِّم ومقصوده، ليس التأويل السائغ أن ينشئ الإنسان معاني لذلك اللفظ أو يحمله على معانٍ سائغة لم يقصدها المتكلِّم، بل هذا من أبطل الباطل، وأعظمه امتناعًا وقبحًا، باتفاق العقلاء...»[1].

فعملية التأويل بصورة عامة، سواءٌ تعلقت بالنص الديني، أو النص الأدبي، إذا خلت من محورها، وهو البحث عن «مراد المتكلِّم»، أفقدت النص تماسكه، وأوجبت اضطرابه وارتباكه، وهذا ما وقعت فيه قراءة المتكلِّمين التأويلية لنصوص الصفات، حيث جعلوا الحاكم على تلك النصوص مرادهم ومقصدهم، وصيَّروا «مراد المتكلِّم» ومقصده تابعًا لهم، فحدث بذلك انقلاب منهجي في القراءة تَحوَّلَت بسببه، من قراءة تأويلية إلى قراءة تحريفيِّة، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة عن أقوال ونصوص الأنبياء: «... البحث عنها، إنما هو عما أرادته الأنبياء، فمن كان مقصوده معرفة مرادهم من الوجه الذي يعرف مرادهم، فقد سلك طريق الهدى، ومن قصد أن يجعل ما قالوه تبعًا له، فإن وافقه قبله وإلا رَدَّه، وتَكلَّفَ له من التحريف ما يُسمِّيه تأويلًا، مع أنه يعلم بالضرورة أن كثيرًا من ذلك أو أكثره، لم ترده الأنبياء، فهو مُحرِّف للكلم عن مواضعه لا طالب لمعرفة التأويل، الذي يعرفه الراسخون في العلم»[2].

وفي موضع آخر ينقد قراءة المتكلِّمين التأويلية مبيِّنًا محورها المنهجي، إذ يقول عنهم: «هم في أكثر ما يتأوَّلُونَه قد يعلم عقلاؤهم علمًا يقينًا، أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه، وهؤلاء كثيرًا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض، فيقصدون حَمْلَ اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلمٍ

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٦/ ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ١٩١.

بلفظه، لا يقصدون طلب مراد المتكلم به، وحمله على ما يناسب حاله، وكل تأويل لا يقصد به صاحبه، بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده، وعلى الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأوَّل كلامه. . .»[1].

بتلك المنهجية التأويلية لم يصبح النص الشرعي - عند المتكلِّمين - مؤسِّسًا للمعرفة والاعتقاد، وإلَّا فإن البحث عن مراد المتكلم دافِعٌ وموجِّهٌ لتلك القراءة، وإنما يستخدمون مع النص الشرعي استراتيجية دفع المعارض، ولذلك يعتمدون في تحقيق تلك الاستراتيجية على مُجرَّد الوضع اللغوي المعجمي، بعيدًا عن «السِّياق اللفظي» و«المقامي» للنص، وعن عرف المتكلم وعادته[2].

بهذه الرؤية الواضحة، يناقش ابن تيميَّة جملة من التأويلات الكلامية، عند الرازي[3]، ولا ريب أن حقيقة تلك التأويلات، البعيدة عن مراد الشارع، تبديل للشرع، فهي من الشرع المُبَدَّل، لا من الشرع المُنَزَّل، أو الشرع المُؤَوَّل[4].

وإذا كان «مراد المتكلِّم» ضابطًا عامًّا للتأويل الاصطلاحي، فهل يمكن تفصيل ذلك الضابط العام المُسَوِّغ لقبول التأويل الاصطلاحي؟

تفصيل ضابط «التأويل المقبول»:

الأصل في فهمنا للنص أن يبقى على ظاهره، وهو المعنى الراجح، ولا يمكن حَمْلُهُ على المعنى المرجوح، الذي هو خلاف الظاهر إلا بِمسوِّغَات، هذا بعينه ما ألمح إليه تعريف المتأخرين للتأويل الاصطلاحي، مقتصرين فيه

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٢، وانظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص٣٣ - ٣٤، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٢٤٩ - ٢٥٠.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٦/ ٢٨٨.

(٣) انظر: المصدر السابق ٦/ ٣٠٦ - ٣٤٨.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١١/ ٢٦٥.

على مُسَوِّغٍ واحدٍ، وهو دليل صرف الظاهر الراجح، فإن التأويل في اصطلاح المتأخرين ـ كما ذكر سابقًا ـ صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، لدليل يقترن به.

لكنَّ أَجَلَّ الضوابط وأعمها ـ كما قررته مرارًا ـ البحث عن مراد المتكلِّم، فصَّله ابن تيميَّة في أربعة ضوابط صارمة، يشترط وجودها في صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته، إلى معنى باطن مجازي، **وهي**[1]:

الأول: أن يكون اللفظ مُستعمَلًا ـ لُغَةً ـ في المعنى المجازي الذي صرف إليه معنى النص، فلا بد أن يكون هناك علاقة لُغويِّة بين اللفظ والمعنى، تشمل الدلالة السِّياقية، وعرف المتكلِّم وعادته.

الثاني: أن يكون مع المُؤوِّل دليل، يوجب صرف اللفظ عن حقيقته وظاهره إلى مجازه وباطنه، فاللفظ حتى ولو كان مُستعمَلًا لغةً في الحقيقة والمجاز، لا يصح حمله على المجاز، إلا بدليل.

الثالث: أن يَسْلَمَ ذلك الدليل الصارف عن المعارض، فقد يعارضه دليل أقوى منه، في إثبات إرادة المتكلم الحقيقة والظاهر.

الرابع: أن النص الشرعي إذا أراد المتكلم به ـ وهو الشارع ـ خِلافَ ظاهره، وضد حقيقته، فإنه لا بد أن يُبيِّنَ للأمة أنه لم يرد به حقيقته، بل أراد به مجازه، وهذا من واجب التبليغ.

بتلك الضوابط الصارمة، نقض ابن تيميَّة أساس التأويلات الباطلة، سواءٌ أكانت تأويلات للمتكلِّمين أم للفلاسفة والباطنية، وقد طبق تلك الضوابط على تأويل صفة اليد، بمعنى القدرة أو النعمة، وجعلها نُموذَجًا يُحتَذَى به في نقض تأويلات المتكلِّمين[2].

ويمكن اختصار تلك الضوابط في ضابطين:

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٦/ ٣٦٠ ـ ٣٦١.

(٢) انظر: المصدر السابق ٦/ ٣٦٢ ـ ٣٧٢.

الأول: يتعلق بدلالة اللفظ، وضرورة استعمال اللفظ لُغةً، في المعنى الآخر المرجوح.

الثاني: يتعلق بالدليل الصارف في تحققه عند المُؤوِّل، وسلامته من المعارضة.

فهذان الضابطان تفتقر إليهما عملية التأويل الاصطلاحي، وهما من أهم وظائف المُؤَوِّل، التي يجب عليه أن يحققهما في ممارسته التأويل، وإليهما يشير ابن تيميَّة قائلًا: «المتأوِّل عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادَّعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر»[١].

فالمُؤَوِّل المُنْضَبِط يقوم - قبل ممارسته التأويل - بإثبات احتمالية دلالة اللفظ على المعنى الباطني المجازي، احتمالًا لغويًّا واستعماليًّا، على مقتضى عرف المتكلِّم وعادته، ثم يقوم بإثبات الصارف عن ظاهر اللفظ، سواءٌ أكان دليلًا متصلًا، كما في تأويل قوله تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ﴾ [النحل: ١]، بأن المراد المستقبل لا الماضي، بدليل قوله: ﴿فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ﴾، أم كان دليلًا منفصلًا، كما في تأويل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ٩٨﴾ [النحل: ٩٨]، بأن المراد: إذا أردت أن تقرأ، بدليل فعل النبي ﷺ[٢].

فبهذين الضابطين والشرطين، يكون التأويل الاصطلاحي مستساغًا مقبولًا، بل سيكون داخلًا في مسمى التفسير؛ لأنهما يتفقان على هدف واحد، وهو البحث عن مراد المتكلم، وبدونهما ينقلب التأويل إلى تحريف.

وإلى هذين الضابطين، أشار «الشاطبي» في تسويغه الشرعي لقبول المعنى الباطن للنص، حيث اشترط لقبوله شرطين:

أحدهما: أن يَصحَّ على مقتضى الظاهر، المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية.

---

(١) المصدر نفسه ١٣/٢٨٨.

(٢) انظر: تقريب التدمرية، ابن عثيمين، ابن الجوزي، الدمام، ط. الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص٧٧-٧٨.

الثاني: أن يكون له شاهد نَصًّا أو ظاهرًا في محل آخر، يشهد لصحته من غير معارض[1].

إشكالان منهجيان مصاغان في سؤالين:

السؤال الأول: هل كل نص يجب تأويله؟

إن كان التأويل من باب تفسير المعنى وبيان المراد، فإنه يجب تأويل كل نص؛ لأن المقصود الأسمى من الكلام مكتوبًا أو منطوقًا، المعاني لا الألفاظ، فتفسير المعنى وبيان «مراد المتكلِّم» من النص واجب، حتى ولو احتجنا إلى التأويل الاصطلاحي الخاص، الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فربما يجب هذا النوع من التأويل، إذا كان في إطار بيان المعنى ومراد المتكلِّم، والشارع الحكيم لا بُدّ أن يبين مراده بذلك اللفظ الظاهر بخطاب آخر، فإنه «لا يجوز عليه أن يتكلَّم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان المراد بالحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه...»[2].

فإن بعض النصوص لا يراد بها ظاهرها، لكن لا بد للشارع أن يُبيِّن مراده وينفي ظاهرها بخطاب آخر، وهذا لا ينازع فيه عامة العلماء، «فإنه بالجمع بين النصوص من الآيات، والأخبار يكون البيان من الله ورسوله حاصلًا، وتقوم الحجة على الناس بالرسالة، إذ على الناس أن يؤمنوا بالكتاب كله، ولا يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض، وللإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا رسالة معروفة في الرد على من تَمَسَّكَ ببعض الظواهر، دون ما يُفسِّره من الآيات والأخبار...»[3].

وإن كان التأويل من باب تحقيق النص في الواقع العيني، وهو التأويل في عُرف التنزيل، فإنه يجب تأويل كل نص تكليفي، بمعنى تحديد مناط

---

(١) الموافقات، الشاطبي ٤/ ٢٣٢.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٢٢ ـ ٢٣، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٦/ ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٥/ ٤٥٧.

الحكم، ودخول المعين في الحدود والأسماء المذكورة في الكتاب والسُّنَّة، فإن منها ما هو ظاهر، ومنها ما هو خفي «يحتاج إلى اجتهاد، وهذا هو التأويل في لفظ الشارع، الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه، فإنهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية، بما فيها من الأسماء، أو حفظ كلام الفقهاء، أو النحاة، أو الأطباء وغيرهم، ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعين الموجود هو المراد، أو مراد بهذا الاسم، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فَيُنزِّل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء، وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فَيُنزِّل عليه كلام الأطباء، إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء، إنما هو مطلق بذكر الأشياء بصفاتها وعلاماتها، فلا بد أن يعرف أن هذا المعين هو ذاك»[1].

وبهذا التفصيل يمكن قبول العبارة المشهورة، «كل نص يحوي داخله بذرة تأويله»، أما إذا قَصَرْنَا معنى «التأويل» على مراد المتأخرين، فإن تلك الكُلِّيَّة الواردة في السؤال والعبارة، لا حقيقة لها، فإن الكثرة الساحقة من النصوص القرآنية، لا تحتاج إلى ذلك التأويل، لوضوح معناها، وجلاء مراد المتكلِّم بها.

السؤال الثاني: هل يجب تأويل النص، إذا تعارض ظاهره مع قَبْلِيَّات القارئ القطعية؟ مثل أن يتعارض مع ما عُلِمَ بضرورة الحِسِّ والبديهة.

يمكن أن يقع مثل هذا التعارض، لكن يجب التنويه على أن التعارض في هذه المسألة واقع، بين فهم القارئ للنص من خلال ظاهره، وبين الضرورة الحسية أو العقلية، وليس التعارض ـ هنا ـ حاصلًا بين النص في نفسه والضرورة الحسية أو العقلية؛ لأنه لا يمكن أن يتعارض النقل الصحيح مع العقل الصريح، لاستحالة تعارض الحقائق، وسيأتي مزيد بيان لها ـ إن شاء الله ـ في الباب الثالث.

فإذا وقع التعارض بين فهم القارئ للنص وبين قبلياته القطعية، وجب

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٩٥.

تأويل النص بصرف ظاهره، ونظير ذلك من يخص عموم النص - عند من يسميه ذلك تخصيصًا - بالضرورات الحسية والعقلية، كما في قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، فظاهر النص في فهمنا إذا عارض قبلياتنا القطعية حسية كانت أم عقلية، وجب صرفه عن ظاهره؛ لأن فهمنا للنص يتوقف على قبلياتنا، فإن القارئ لا يمكنه أن يتعامل مع النص إلا بقبلياته، فإذا تعارضا فإما أن نلغي قبلياتنا، وبذلك تنهار معارفنا، وقراءاتنا للنصوص، وإما أن نعيد النظر في فهمنا للنص.

وحول هذا المعنى، يُؤكِّد ابن تيميَّة الفرق بين معارضة الضرورات الحسية والعقلية لظواهر النصوص، وبين معارضة النظريات العقلية لها، وذلك رَدًّا على «الرازي»، الذي ساوى بينهما، وأوجب تأويل النصوص، إذا عارضت الضرورات والنظريات العقلية.

ففي هذا السِّياق يُسلِّم ابن تيميَّة بإيجاب تأويل النص، عند مخالفة ظاهره للضرورات الحسية والعقلية[1]، معلِّلًا ذلك بضرورة إبقاء القبليات الضرورية في فهم النص، إذ يقول: «ما يعلم بالحس والبديهية يكون علمه حاصلًا عند المستمعين، وبيانه مقارنًا لخطاب المتكلِّم، أو سابقًا عليه، أو لاحقًا له قريبًا، ومعلوم أن الخطاب لا يكون، إلا لمن معه من العلم ما يدله على معنى الخطاب، بحيث يكون عالِمًا بالمتكلِّم ولغته وغير ذلك، **وإذا كان كذلك، كان وجود العلوم الضرورية والحسية عند المخاطبين، مما لا بد منه في صحة كونهم مخاطبين**، فيكون ذلك من أسباب معرفتهم بمعنى الخطاب، ويكون الخطاب على هذا الوجه هدى وبيانًا وشفاءً، ولا يكون إضلالًا ولا تلبيسًا»[2].

لكن يجب الحذر من الوقوع في وَهْمِ النظريات العقلية، فإن كثيرًا من النظار، ألبسوا دلائلهم العقلية النظرية ثوب الضرورة والقطعية، وعارضوا بها

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٦/ ٢٨٥.

(٢) المصدر نفسه ٦/ ٢٨٦.

ظواهر النصوص، وما هي - في التحقيق - إلا أدلة عقلية نظرية، وغالبها لا يرقى إلى هذه الدرجة، بل ساقط في أوحال الباطل؛ كدليل الحدوث، المتنافي مع طبيعة الضرورات، والبدهيات البسيطة، لاشتماله على مقدمات طويلة وتراكيب محدثة، وتعقيدات مركبة.

التأويل بين ظاهر النص وباطنه:

ظاهر النص هو الأصل في علاقة المُتَلقِّي بالخطاب، وفي تعاطي القارئ مع النصوص، وتلك طريقة لا يكاد ينازع فيها عالِم معتبر، حتى أن التأويل في اصطلاح المتكلِّمين يومئ إليها، فإنه جعل المعنى الظاهر أو الراجح أصلًا، وجعل فرعه المعنى الباطن أو المرجوح أو المجازي.

وفي تقرير تلك الطريقة يقول «ابن القيم»: «إذا ظهر قصد المتكلِّم، أو لم يظهر قصدٌ يخالف كلامه، وجب حمل كلامه على ظاهره... وهذا حق لا ينازع فيه عالم، والنزاع إنما هو في غيره، إذا عرف هذا؛ فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله، وحمل كلام المكلَّف على ظاهره، الذي هو ظاهره، وهو الذي يُقصَدُ من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك، ومُدَّعي غير ذلك على المتكلِّم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه»[1].

وبما أن الأصل في قراءة النص هو الظاهر، فقد حَكَمَ ابن تيميَّة حُكْمًا جازمًا ببطلان أي تأويل يناقض المعنى الظاهر، مثل تأويلات الباطنية، فإن «من ادَّعى علمًا باطنًا أو علمًا بباطن، وذلك يخالف العلم الظاهر كان مخطئًا، إما ملحدًا زنديقًا، وإما جاهلًا ضالًا»[2].

ولو جعل الأصل باطن النص، لانهارت المعارف بانهيار وظيفة اللُّغة التواصلية، أشار إلى تلك المفسدة ابن تيميَّة، قائلًا: «فمن سلك هذه السبيل [وهو منهج الباطنية] لم يُبقِ لمن عَلِمَ أمره ثقة بما يخبر به، وما يأمر به،

---

(١) إعلام الموقعين، ابن القيم ٤/ ٥١٩.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٢٣٦.

وحينئذٍ فينتقض عليه جميع ما خاطب به الناس، فإنه ما من خطاب يخاطبهم به، إلا ويجوزون عليه أن يكون أراد به غير ما أظهره لهم، فلا يثقون بأخباره وأوامره، فَيَختلُّ عليه الأمر كله. . .»[1].

فلا إشكال في أن الأصل ظاهر النص، وإنما الإشكال في تحديد هذا الظاهر، وهنا يقع النِّزَاع بين ابن تيميَّة ومخالفيه، فابن تيميَّة ـ كما سبقت الإشارة إليه في بيان دلالة السِّياق ـ يرى أن المعنى الظاهر والراجح للنص، هو المعنى السِّياقي، لا المعنى الوضعي المعجمي، فظهور النص له مستويات، فهناك ظهور لمُجرَّد الوضع اللُّغوي المفرد والدلالة المعجمية، وهناك ظهور من جهة الحقيقة اللغوية، والحقيقة العرفية، والحقيقة الشرعية، وهناك ظهور من جهة المجاز المقترن بقرائنه، وظهور اللفظ في حالة الإفراد، ليس كظهوره في حالة التركيب، تلك أنواع ومستويات ظهور النص التي نصَّ عليها ابن تيميَّة[2].

وبهذا الظهور التركيبي السِّياقي، يستغني ابن تيميَّة عن التأويل الاصطلاحي، في تفسير كثير من النصوص، فبينما يرى بعض نظار المتكلِّمين أن ظواهر نصوص الصفات كفر وبطلان، يجب تأويلها، يرى ابن تيميَّة أن ظواهرها حق لا تمثيل فيها بالمخلوقين، ضاربًا على ذلك بأمثلة؛ كحديث: «**عبدي مرضت فلم تعدني...**»[3]، وما روى: «**الحجر الأسود يمين الله في الأرض**»[4]، وحديث: «**إني لأجد نَفَس الرحمٰن من قِبَل اليمين**»[5]، وغيرهما من الآثار والأحاديث.

فتلك الأحاديث لا تحتاج إلى تأويل؛ لأن قرائن السِّياق بيَّنت المراد بالظاهر، فليس الظاهر ـ كما يعتقده المتكلِّمون ـ من الحديث الأول

---

(١) المصدر السابق ١٣/ ٢٥٠.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٥/ ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

(٣) أخرجه مسلم من صحيحه، برقم (٢٥٦٩)، وأحمد في المسند، ٢/ ٤٠٤.

(٤) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه ٤/ ٢٢١، برقم «٢٧٣٧»، والحاكم في المستدرك، ١/ ٤٥٧، وهو ضعيف، قال عنه ابن الجوزي في «العلل المتناهيه» ٢/ ٨٥: هذا حديث لا يصح، وأخرجه موقوفًا على ابن عباس، عبد الرزاق الصنعاني في مصنفه ٥/ ٣٩ برقم (٨٩١٩).

(٥) أخرجه أحمد في المسند، ٢/ ٥٤١.

أن الله ـ تعالى ـ مرض وجاع، بل مراده أن العبد هو الذي مرض وجاع، بدلالة آخر الحديث: «**أما علمت أن عبدي فلانًا مرض... وجاع**»[١]، كما أنه ليس الحجر الأسود صفة الله، فليس هذا ظاهره، بل هو صريح في أنه ليس صفة الله، لتقييده بالأرض، ولقوله في آخره: «**فمن صافحه فكأنما صافح الله**»، والمشبه ليس هو المشبه به[٢]، كذا الشأن في الحديث الثالث، فإن فيه ما يبين ظاهره ومراد الرسول ﷺ به، إذ ظاهره ومعناه إني أجد تفريج الله؛ فالنَّفَس من التنفيس، فليس ظاهر صفة الله، يبين ذلك قوله: «**من قبل اليمين**»، إذ ليس لليمين اختصاص بصفات الله[٣].

فالظاهر ـ عند ابن تيميَّة ـ هو ما يُعيِّنُه السِّياق ويُرجِّحُه، وليس هو المعنى المعجمي الشائع المتبادر عند إطلاق اللفظ مُجَرَّدًا، فإن مثل تلك النصوص وغيرهما من العبارات المجازية، قد ظهر منها مراد المتكلِّم، وهي محمولة ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ: «على هذا الظاهر في استعمال هذا المتكلِّم، لا على الظاهر في الموضع الأول [الدلالة المعجمية]، وكل من سمع هذا القول علم المراد به... وهذا يوجب أن يكون نَصًّا، لا محتملًا، وليس حَمْلُ اللفظ على هذا المعنى من التأويل، الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح، إلى الاحتمال المرجوح في شيء، وهذا أحد مَثَارَات غلط الغالطين في هذا الباب، حيث يُتَوَهَّم أن المعنى المفهوم من هذا اللفظ مخالف للظاهر، وأن اللفظ متأوَّل»[٤].

ومن صور مَثَارَات الغلط في هذا، إلزام بعض الباحثين ابن تيميَّة بالتأويل الاصطلاحي، بناء على إثباته الصفات، وفي ذلك يقول ـ ناقدًا ـ ابن تيميَّة: «إن ابن تيميَّة أثبت الصفات أي أثبت كل ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله، لكن ما معنى هذا الإثبات عنده؟ هل يفهم من هذه الصفات، ما نفهمه

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٦/ ٩٧ ـ ١٠٠.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٦/ ١٣٨ ـ ١٥٥، والدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٣٨٤.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٣٩٨، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٦/ ١٥٦ ـ ١٧١.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣٣/ ١٨٤.

نحن من هذه الصفات إذا أطلقت علينا، فيكون ابن تيميَّة مُجَسِّمًا، ويكون مذهبه ساقطًا عن درجة الاعتبار؟... أم أنه يثبت جميع ذلك من غير تكييف ولا تمثيل؛ فابن تيميَّة مُؤوِّل لا محالة؛ لأن الله إذا أخبر عن نفسه: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، فإن أراد ابن تيميَّة من الآية الجارحة، فقد أراد الحقيقة وصار مُجَسِّمًا، وإن قال: إن الجارحة كما نفهمها ليست مقصودة هنا في هذه الآية، بل المقصود هنا يد أخرى لا تشبه يدنا فهو مُؤَوِّل»[(١)].

وغلط ذلك الباحث يكمن في إلزام ابن تيميَّة، بما يراه ذلك الباحث ظاهرًا من النص، لكن هذا غير لازم، فلإن كان ظاهر نص ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، اليد الجارحة عند ذلك الباحث، اعتمادًا على الدلالة العرفية أو اللغوية، فإن ظاهر النص عند ابن تيميَّة يد حقيقة تليق بالله سبحانه، اعتمادًا على الدلالة السِّياقية التي دلت على إضافة تلك اليد لله لا للمخلوق، عندئذٍ لا يلزم ابن تيميَّة تأويل ذلك الظاهر، كما أراد أن يبينه لنا الباحث الناقد.

ويُحلِّلُ ـ في هذا السِّياق ـ الإجابة عن السؤال التالي: هل ظاهر نصوص الصفات مراد أوليس بمراد؟ إذ يُفصِّل الإجابة ـ كعادته ـ قائلًا: «فإنه يقال: لفظ الظاهر، فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يُسَمُّون هذا ظاهرًا، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلًا، والله ﷻ أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه، لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال...»[(٢)].

فإن كان ظاهر النصوص تمثيل صفات الله بصفات المخلوقين ـ وهذا قطعًا ليس هو الظاهر ـ فالعبارة غالطة في كون هذا ظاهر النصوص، صائبة في

---

(١) ابن تيميَّة وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره، محمد حربي، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص١٥٥.

(٢) التدمرية، ابن تيميَّة، ص٦٩.

كونها غير مرادة، وإن كان ظاهر النصوص على ما يليق به سبحانه ـ وهذا هو المعنى الذي يجب المصير إليه ـ فالعبارة صائبة في كون هذا ظاهر النصوص، غالطة في كونها غير مراد[1].

فالنزاع حاصل في تحديد الظاهر من النص، ولا ريب أن ظهور النص وكذلك باطنه من الأمور النسبيِّة، لأسبابٍ أشار إليها ابن تيميَّة، قائلًا: «الظهور والبطون من الأمور النسبية، فقد يظهر لشخص أو طائفة ما لا يظهر لغيرهم، تارة لأسباب تقترن بالكلام أو المتكلِّم، وتارة لأسباب تكون عند المستمع، وتارة لأسباب أخر»[2].

والحوار العلمي الذي يهدف إلى البيان من أنجع الأسباب في رفع تلك النسبية، ولذلك يقول ابن تيميَّة في مناقشة من اعتقد أن ظواهر نصوص الصفات التمثيل: «إن الظهور والبطون قد يختلف باختلاف أحوال الناس[3]، وهو من الأمور النسبية، وكان أحسن من هذا أن يُبيِّن لمن اعتقد أن هذا هو الظاهر، أن هذا ليس هو الظاهر، حتى يكون قد أعطى كلام الله وكلام رسوله حقه لفظًا ومعنى»[4].

والغلط في تحديد الظاهر واردٌ، حتى في الصدر الأول من الإسلام، ويضرب ابن تيميَّة على ذلك، بغلط عدي بن حاتم رضي الله عنه في فهم ظاهر قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وبيان الرسول ﷺ له ذلك الغلط[5].

التأويل الباطني:

حرَّرَ ابن تيميَّة معنى ووصف (الباطنية) المشهور، ورأى أنه يشمل قسمين[6]:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٥/ ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٥/ ٤٥٤.

(٣) وكثيرًا ما تكون نسبية ظهور النص، راجعه إلى اختلاف القبليات، والأنظمة المعرفية، انظر: منطق فهم النص، يحيى محمد، ص١٣٠ ـ ١٣٦.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٥/ ١٠٨.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٩١٦) و(٣٤٠٩)، ومسلم في صحيحه برقم (١٠٩١).

(٦) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ١٦٧ ـ ١٧٠.

* **القسم الأول**: المنهج الذي يعتقد بأن للشريعة باطنًا يخالف ظاهرها، وأتباع هذا المنهج نوعان:

الأول: من يعتقد أن للخطاب العملي المُبيِّن للأعمال ـ كالصلاة والصوم والحج وغيرها ـ باطنًا يخالف ظاهره، زاعمين أنه لا يعلم بواطنه إلا هم، ومنهم من يرفع التكليف بهذا الخطاب العملي عن الخاصة، ومنهم من لا يرفعها عن الخاصة، وهؤلاء هم زنادقة الرافضة من القرامطة، وزنادقة الصوفية من الاتحادية والحلولية.

الثاني: من يعتقد أن للخطاب العلمي المُبيِّن للعلميّات، باطنًا يخالف ظاهره، مع إقرارهم ظواهر الخطاب العملي، وهؤلاء عقلاء الباطنية من المتفلسفة؛ كـ«ابن رشد» و«ابن سينا»، وإن كان الثاني منهما مضطربًا في حكم سقوط التكاليف العملية عن الخاصة، لكنهم في الجملة يرون موافقة ظواهر خطاب الشريعة العملي.

وهذان النوعان يصدران من رؤية معرفية متقاربة، تتمثل في موقفهم من أوامر الأنبياء وأخبارهم، فمنهم من يجعل أخبارهم من باب التخيلات وهم المتفلسفة، أو من جنس المنامات وهم المتصوفة، ومنهم من يجعل كل ما جاءت به الأنبياء علمًا وعملًا من جنس الأسرار والرموز، وهم باطنية القرامطة والإسماعيلية[1].

* **القسم الثاني**: المنهج الصوفي، الذي يهتم بالأمور الباطنة من الأعمال والعلوم، لكنهم مع ذلك يُقرُّون بأن بواطن الأعمال والعلوم، توافق ظاهرها لا تخالفه، وهم متفقون على أن ادِّعاء باطنًا يناقض الظاهر، زندقة ونفاق، وهؤلاء هم المشهورون بالتصوُّف عند الأمة، المتمسكون بالأدلة الشرعية، المؤمنون بالشريعة باطنًا وظاهرًا.

لكن قد يوجد في أتباع مشايخ الصوفية، الذين لهم لسان صدق في الأمة، من يرى الاستغناء بالباطن من الظاهر، أو بادعاء أن للقرآن باطنًا

---

(١) انظر على سبيل المثال: بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٣١٦ ـ ٣٢١.

يخالف ظاهره، وينسبون بعض تلك المقالات البدعية إلى مشايخ الطريقة، وهم بُرَآءُ من ذلك[1].

وبالتمييز بين هذين المنهجين الباطنيين، يبرز نوعان من القراءة والتفسير الباطني لظواهر النصوص، وهما: التأويل الباطني القرمطي الفلسفي، والتفسير الإشاري الصوفي، تجمعهما حقيقة التفسير الباطني الذي يشير إليه ابن تيميَّة، وهو حمل «اللفظ على غير مُسَمَّاه المعروف بمجرَّد شَبَهٍ بينهما، من غير دلالة، بل ولا استعمال لذلك اللفظ في ذلك المعنى الثاني في اللُّغة»[2].

فالفكر الباطني يفرض آلية ذهنية للتعامل مع النص، تقوم على إخراج النص من دلالته الظاهرة، إلى معنى أجنبي لا يدل عليه دليل، ولا رابطة بينه وبين ظاهر النص، بل هو مجرد انتقال من اللفظ إلى المعنى الذي يقرره سلفًا، ومن الظاهر إلى الباطن الذي يؤمن به، بدون جسر من قرينة لُغوية أو حالية.

وبهذا يختلف عن التأويل الاصطلاحي، الذي ينتقل من اللفظ الظاهر إلى المعنى الباطن المرجوح، لكن بوجود قرينة ودليل على ذلك الانتقال، وهذا ما يحاول التزامه المتكلِّمون في تأويلاتهم المشهورة، لكنهم لم يتقيَّدوا بشروط التأويل الاصطلاحي، وقَبْلَ ذلك خالفوا «مراد المتكلِّم» في تأويلاتهم، ومع ذلك فإن تأويل المتكلمين مختلف عن التأويل الباطني، المُتَحرِّر من كل قيد والمُجرَّد من كل قرينة ودليل.

والسير المنهجي للتأويل الباطني معاكس لسير التأويل الاصطلاحي، إذ ينتقل من الباطن إلى الظاهر، ومن المعنى إلى اللفظ؛ لأنه يجعل المعنى الباطني أصلًا، واللفظ تابعًا، فهو يقرر المعنى الباطني أولًا، ثم يلوي أعناق الألفاظ للدلالة عليه، وهذا يكشف لنا طبيعة التأويل الباطني، إذ هو عبارة عن تضمين النص آراء، سواءً أكانت آراء قرمطية، أم فلسفية، أم صوفية، ثم محاولة صرف اللفظ القرآني للدلالة عليها، وقد كَشَفَ لنا تلك الطبيعةَ بعضُ

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/١١٣، ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٢) بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٣١٥.

من مارس التأويل الباطني وأحياه، وهو الغزالي، إذ يقول: «. . . والذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلًا، والألفاظ تبعًا، وأمر الضعيف بالعكس، إذ يطلب الحقائق من الألفاظ»[(١)].

وليست تلك الطبيعة ـ على التحقيق ـ خاصة بالتأويل الباطني، بل هي لكل تأويل لا يهدف إلى البحث عن مراد المتكلم، سواء أكان تأويلًا باطنيًّا، أم تأويلًا صوفيًّا، أم تأويلًا كلاميًّا، فكل فريق منهم ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «قد أَصَّل لنفسه أصل دين صنعه، إما برأيه وقياسه الذي يُسمِّيه عقليات، وإمَّا بذوقه وهواه الذي يسميه ذوقيات. . . وكثير ممن يكون قد وضع دينه برأيه أو ذوقه، يحتج من القرآن بما يتأوله على غير تأويله، ويجعل ذلك حجة لا عمدة، وعمدته في الباطل على رأيه. . .»[(٢)].

وإذا كان التأويل الباطني يُلغي القرينة والدليل في ممارسة التأويل، فعلى ماذا يقوم إذن؟

أشار ابن تيميَّة في تعريفه السابق لحقيقة التأويل الباطني، إلى مستند التأويل الباطني في الانتقال من الظاهر إلى الباطن، ونصَّ على أنه مُجرَّد المشابهة بين الظاهر والباطن، إذ يقول عن المفسرين الباطنيين: «يحملون اللفظ على غير مسماه المعروف، بمجرد شبه بينهما من غير دلالة، بل ولا استعمال لذلك اللفظ في ذلك المعنى الثاني في اللُّغة»[(٣)].

فالتأويل الباطني يستند على مُجرَّد المُشَابهة في العلاقة بين الظاهر والباطن، لا على علاقة المشابهة، التي تنطلق من معنى وقدر مشترك بين الظاهر والباطن، فهذا النوع من التأويل يجعل ظاهر النص وباطنه نظيرين، يقابل بينهما على أساس المشابهة في العلاقة، فمثلًا «عندما فَسَّرَ الشيعة قوله تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴿٢٠﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٢١﴾ يَخْرُجُ مِنْهُمَا

---

(١) مشكاة الأنوار، أبو حامد الغزالي، تحقيق: أبي العلا العفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م، ص٦٥.

(٢) النبوات، ابن تيميَّة ١/٤٢١ ـ ٤٢٢، وانظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/٣٥٨.

(٣) بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٣١٥.

ٱللُّؤۡلُؤُ وَٱلۡمَرۡجَانُ ﴿٢٢﴾ [الرحمٰن: ١٩ ـ ٢٢]، بأنَّ المقصود بـ«البحرين» علي وفاطمة وبـ«البرزخ» محمد ﷺ وبـ«اللُّؤلؤ والمرجان» الحسن والحسين، فإنهم لم يفعلوا أكثر من إقامة مماثلة بين بِنْيَتَيْنِ: الأولى هي تلك التي عناصرها: علي وفاطمة ومحمد والحسن والحسين، وعلاقة القرابة بينهم، وهي البِنْيَة «الأصل»، والثانية: هي التي عناصرها البحران و«البرزخ» و«اللُّؤلؤ» و«المرجان» والعلاقة التي تقوم بينهما، وهي بنية «الفرع»... بمعنى: أن العلاقة بين محمد وعلي وفاطمة، تشبه من بعض الوجوه العلاقة بين «البرزخ» و«البحرين»، فكما أن البرزخ يصل ويربط بين البحرين، فكذلك محمد ﷺ يصل ويربط، من حيث علاقة النسب بين علي ابن عمه وفاطمة ابنته، وبالمثل فالعلاقة بين علي وفاطمة والحسن والحسين ابنيهما، تشبه العلاقة بين البحرين واللُّؤلؤ والمرجان، وذلك من حيث إن اللؤلؤ والمرجان يخرجان من البحرين، مثلما يخرج الحسن والحسين من صلب علي وفاطمة»[١]

وعلى المستند نفسه يسير التفسير الباطني الإشاري الصوفي، ففي تلك الآيات السابقة، يقول «القُشَيْرِي» مُفسِّرًا تفسيرًا إشاريًّا: «وفي الإشارة: خلق القلوب بحرين، بحر الخوف وبحر الرجاء، ويقال: القبض والبسط، وقيل: الهيبة والأنس، يخرج منهما اللُّؤلؤ والجواهر، وهي الأحوال الصافية واللطائف المتوالية، ويقال: البحران إشارة إلى النَّفس والقلب، فالقلب هو البحر العذب، والنفس هي البحر المالح...»[٢].

فليس هناك رابط لغوي ولا عقلي أيضًا، بين ما ذكره الله في الآيات السابقة، وبين المعاني الباطنية الرافضية والصوفية، إلا مجرد المشابهة في العلاقة المتجردة من القرائن اللغوية أو الحالية أو العقلية، ولذلك يقول ابن تيميَّة عن ذلك المثال التأويلي الباطني: «إن تسمية هذين بحرين، وهذا لؤلؤًا، وهذا مرجانًا، وجعل النكاح مرجًا، أمر لا تحتمله لغة العرب بوجهٍ، لا حقيقةً

(١) بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص٣٠٥ ـ ٣٠٦.

(٢) لطائف الإشارات، القشيري، تحقيق: إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط. الثانية، ١٩٨١م، ٣/ ٥٠٧.

ولا مجازًا، بل كما أنه كذب على الله وعلى القرآن، فهو كذب على اللُّغة»[1].

ومع اتفاق التأويل الباطني والتفسير الإشاري، في تلك الآليَّة التفسيرية والمستند المنهجي، فإن بينهما فوارق منهجية، تجعل الحكم عليهما مختلفًا من حيث القبول والرد.

التأويل الباطني والتفسير الإشاري:

مع اتفاقهما في التَّجرُّد من قرينةِ ودليلِ الانتقال من الظاهر إلى الباطن، والاستناد على مُجرَّد المشابهة، فإنهما يفترقان في أمرين:

الأول: في مناقضة الظاهر، فإن التأويل الباطني، يناقض ظاهر النص، مُصرِّحًا بأن مراد الله يتعلق بالمعنى الباطن لا المعنى الظاهر، وأما التفسير الإشاري، فإنه لا يناقض الظاهر، بل يؤمن بالمعنى الظاهر، ولا يَدَّعي - غالبًا - أن المعنى الباطن مرادٌ لله[2].

الثاني: أن التأويل الباطني يبتدع معانٍ باطلة في أنفسها، ثم يُركِّب عليها دليلًا، لا علاقة له بتلك المعاني، وأما التفسير الإشاري، فإنه كثيرًا ما يذكر معانٍ صادقة ومقبولة في أنفسها، لكن يُركِّب عليها دليلًا لا يدل عليها.

فالتأويل الباطني أخطأ في الدليل والمدلول، وأما التفسير الإشاري فقد أخطأ في الدليل لا في المدلول[3].

فالتفسير الإشاري أو الرمزي «لا يضحِّي بالطبيعة النَّصِّية للرمز، وإنما هو يتساوق معها التساوق الذي لا يعطل تلك المظاهر النصية، وفي الوقت نفسه لا يتوقف عندها التوقف الذي يجعله عاجزًا عن دَرْكِ بُعْدِهَا الرَّمْزِي...»[4]، بينما يَجْتَثُّ التأويل الباطني ظواهر النصوص، من أجل ترسيخ بواطنها،

---

(١) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٧/ ٢٤٧.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٢٣٥ - ٢٣٦.
(٣) انظر: المصدر نفسه ١٣/ ٢٤٠ - ٢٤٣.
(٤) المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، عباس أمير، ص٢٩٧.

وكلاهما ـ أعني بهما: التأويل الباطني والتفسير الإشاري ـ وقعا في مخالفة مراد إلٰه بالنص.

ولابن تيميَّة تحقيق علمي في حكم التفسير الإشاري، حيث يرى أنه قسمان:

الأول: أن يجعل من باب أنه مراد الله بالآية، وفي ذلك افتراء على الله لا يخفى، ويصبح من جنس التأويل الباطني القرمطي، «فمن قال المراد بقوله: ﴿تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] هي النفس، وبقوله: ﴿اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ﴾ هو القلب... فقد كذب على الله، إما متعمدًا وإما مخطئًا»[(١)].

الثاني: أن يجعل من باب «الاعتبار والقياس، لا من باب دلالة اللفظ، فهذا من نوع القياس، فالذي تسميه الفقهاء قياسًا، هو الذي تسميه الصوفية إشارة»[(٢)]، فهذا النوع من التفسير الإشاري، هو الأكثر في إشارات الصوفية، فهو يُضمِّن الآية معنى باطنيًّا صحيحًا، لا يدل عليه الظاهر دلالة مباشرة، إلا من طريق القياس، ومع ذلك لا يَدَّعي أن هذا المعنى هو مراد الله بتلك الآية.

ويُجْمِلُ ابن تيميَّة ذلك التفصيل قائلًا: «إنْ أراد أن مثل هذه الإشارة تكون هي معنى الكلام ومقصوده، فهذا تحريف الكلم عن مواضعه، وإلحاد في آيات الله، من جنس ضلال القرامطة وأمثالهم من الملاحدة، وإن أراد أن الآية مع دلالتها على المعنى الذي يدل عليه لفظها، قد يكون فيها إشارة إلى معنى آخر يناسبه، فهذا هو القياس والاعتبار، فالذي تريده الصوفية بالإشارة، هو الذي يريده الفقهاء بالقياس والاعتبار، وهذا صحيح إذا روعيت شروطه عند أكثر العلماء»[(٣)].

ويستعمل هذا القسم الثاني من التفسير الإشاري، في الترغيب والترهيب، وفضائل الأعمال، وليس هو بحجة في التكاليف والأحكام

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٢٤١.

(٢) المصدر نفسه ١٣/ ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٣) بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٣١٣ ـ ٣١٤.

الشرعية[1]، لكنه نوعان: صحيح، وباطل، نظرًا لانقسام القياس إلى صحيح معتبر، وباطل مردود.

فمن صحيح التفسير الإشاري، ما أراده ابن تيميَّة بقوله: «. . .ولكن منها [أي: إشارات الصوفية] ما يكون معناه صحيحًا، وإن لم يكن هو المراد باللفظ، وهو الأكثر في إشارات الصوفية، وبعض ذلك لا يجعل تفسيرًا، بل يجعل من باب الاعتبار والقياس، وهذه طريقة صحيحة علمية، كما في قوله: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ۝٧٩﴾ [الواقعة: ٧٩]، وقول النبي ﷺ: «**لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب**»[2]، فإذا كان ورقه لا يمسه إلا المطهرون، فمعانيه لا يهتدي بها إلا القلوب الطاهرة، وإذا كان الملك لا يدخل بيتًا فيه كلب، فالمعاني التي تحبها الملائكة، لا تدخل قلبًا فيه أخلاق الكلاب المذمومة، ولا تنزل الملائكة على هؤلاء»[3].

ومن باطل التفسير الإشاري، ما يذكره بعض المتصوفة من المعاني الباطلة، التي هي من جنس الأقيسة الفاسدة، ذكر طرفًا منها ابن تيميَّة، إذ يقول: «أما باطنية الصوفية فيقولون في قوله تعالى: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾ إنه القلب و﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ إنها النفس، ويقول أولئك [يعني: باطنية الشيعة]: هي عائشة، ويفسرون هم والفلاسفة تكلم موسى، بما يفيض عليه من العقل الفعَّال أو غيره، ويجعلون (خلع النعلين) ترك الدنيا والآخرة، ويفسرون (الشجرة) التي كلَّم منها موسى، و(الوادي المقدس) ونحو ذلك، بأحوال تعرض للقلب عند حصول المعارف له، وممن سلك ذلك صاحب «مشكاة الأنوار» [يريد به الغزالي]»[4].

فالتفسير الإشاري إذا كان من باب القياس والاعتبار، لا من باب بيان

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٣٧٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٣٢٢٥)، ومسلم في صحيحه برقم (٢١٠٦).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٥/ ٥٥١ ـ ٥٥٢، وانظر: المصدر نفسه ١٣/ ٢٤٢.

(٤) المصدر السابق ١٣/ ٢٣٨، وانظر: بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٢١٦، ويمكن مراجعة: الموافقات، الشاطبي ٤/ ٢٤٢ ـ ٢٤٩.

«مراد المتكلم» أو دلالة اللفظ على المعنى، فإنه منه ما هو مقبول، إذا كان المعنى شرعيًّا أو دلت عليه الشريعة، ومنه ما هو باطل مردود، إذا كان المعنى مصادمًا للشريعة نصوصها وروحها، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «. . . إن كانت (الإشارة الاعتبارية)، من جنس القياس الصحيح، كانت حسنة مقبولة، وإن كانت كالقياس الضعيف كان لها حكمه، وإن كان تحريفًا للكلم عن مواضعه، وتأويلًا للكلام على غير تأويله، كانت من جنس كلام القرامطة والباطنية والجهمية، فَتَدَبَّرَ هذا فإني قد أوضحت هذا في (قاعدة الإشارات)»[(١)].

ويُلخِّصُ ابن تيميَّة رأيه في التأويل الباطني والتفسير الإشاري، قائلًا: «كل معنى يخالف الكتاب والسُّنَّة فهو باطل، وحجته داحضة، وكل ما وافق الكتاب والسُّنَّة، والمراد بالخطاب غيره، إذا فسر به الخطاب فهو خطأ، وإن ذكر على سبيل الإشارة والاعتبار والقياس، فقد يكون حقًّا وقد يكون باطلًا»[(٢)].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٣٧٧. وقد أشار ابن تيميَّة في هذا النص إلى كتاب له سماه «قاعدة الإشارات»، لكني لم أجد ذلك الكتاب في تراثه المطبوع، ولعله فُقِدَ كغيره من كتبه المفقودة.

(٢) المصدر نفسه ١٣/ ٢٤٣.

ثَانِيًا: المَجَازُ وَحَقِيْقَتُهُ اللُّغَوِيَّةُ

المجاز ـ كما يُعرِّفُه البلاغيون ـ «هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة، مع قرينة دالة على عدم إرادة المعنى الأصلي»[1].

والإقرار بالمجاز في اللُّغة تتابع عليه جماهير اللُّغويين والأصوليين والمفسرين، وكان اعترافهم به ظاهرًا غير مفتقر إلى حجة، وواضحًا لا يحتاج إلى برهان، ولذلك غَلَّظ بعضهم الإنكار على من أنكر المجاز، فهذا «ابن قتيبة» ـ على سبيل المثال ـ يقول: «وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب؛ لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل، وهذا من شنيع جهلاتهم... ولو كان المجاز كذبًا، وكل فعل ينسب إلى الحيوان باطلًا، كان أكثر كلامنا باطلًا...»[2]، وقريبًا منه ما قاله «عبد القاهر الجرجاني»: «من قدح في المجاز وهمَّ أن يصفه بغير الصدق، فقد خبطًا خبطًا عظيمًا، وتهدف لما لا يخفى...»[3].

---

(١) جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، السيد أحمد الهاشمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. السادسة، ص٢٣١.

(٢) نقله ابن رشيق في كتابه «العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده»، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١/٢٣٦.

(٣) أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، طبعة محمد رشد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص٣٣٩.

أسباب ودوافع إنكار ابن تيميَّة المجاز:

كان إنكار المجاز مَحَلَّ استغراب عند كثير من الباحثين، لا سيَّما إذا كان هذا الإنكار صادرًا من علماء محققين؛ كابن تيميَّة[1]، لكن ذلك الاستغراب يزول إذا تَفَهَّمْنَا دوافع وأسباب ذلك الإنكار، لا سيَّما الدوافع المرتبطة بتصوره اللغوي، **فموقف ابن تيميَّة النقدي من المجاز، يستند إلى رؤية عميقة، ونظرية لغوية يَتَطَلَّعُ فيها إلى بناءٍ جديدٍ لدلالة اللفظ على معناه ـ كما سيأتي إيضاحه ـ ولم يكن إنكاره مستندًا إلى كونه ذريعة إلى تعطيل النصوص الشرعية، لا سيما نصوص الصفات كما يذهب إليه بعض الباحثين[2]، وهذا تعليل سطحي لا يكشف جذور ذلك الإنكار، والتحقيق: أن تعطيل النصوص استنادًا إلى المجاز، أثرٌ باطلٌ من آثار استخدام المجاز في غير محله، وليس مستندًا يقوى على تفسير إنكار ابن تيميَّة المجاز.**

وربما أن المفاسد المترتبة على القول بالمجاز ـ كما يراها ابن تيميَّة ـ دفعته إلى إعادة النظر في مُقَوِّمَات نظرية المجاز، من تلك المفاسد التي يراها لازمة للقول بالمجاز، **ما يلي**:

أولًا: صحة نفي المجاز، وبذلك يكون سُلَّمًا لتعطيل صفات الله، فإن قول المعطلة بمجازية الصفات، يسر لهم صحة نفيها؛ لأن طبيعة المجاز قابلة للغة النفي، وفي ذلك يقول: «من المعلوم باتفاق المسلمين أن الله حي حقيقة، قدير حقيقة، سميع حقيقة، بصير حقيقة، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته، وإنما ينكر ذلك الفلاسفة الباطنية، فيقولون: نطلق عليه هذه الأسماء، ولا نقول إنها حقيقة، وغرضهم بذلك جواز نفيها... فإذا قالوا: إن

---

(١) إنكار المجاز قبل ابن تيميَّة مروي عن داود الظاهري، وابنه محمد، وأبي إسحاق الاسفرائيني، وأبي الحسن الجزري، ومحمد بن خويز منداد المالكي وغيرهم، منهم من أنكره في اللُّغة عامة، ومنهم من أنكره في القرآن، انظر: المجاز في اللُّغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢/٦١٨ ـ ٦٢٣، وقد ناقش ابن تيميَّة تاريخية «المجاز»، مبينًا عدم أصالته وحدوثه المتأخر، انظر: الإيمان، ص٨٣ ـ ٨٦.

(٢) مثل الدكتور المطعني، في كتابه المجاز في اللُّغة والقرآن، ٢/٩٠٢، والدكتور عبد الرحمٰن المحمود، في كتابه موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة ٣/١١٧١ ـ ١١٧٢.

هذه الأسماء مجاز، أمكنهم نفي ذلك؛ لأن علامة المجاز صحة نفيه، فكل من أنكر أن يكون اللفظ حقيقة لزمه جواز إطلاق نفيه، فمن أنكر أن يكون استوى على العرش حقيقة، فإنه يقول: ليس الرحمٰن على العرش استوى، كما أن من قال: إن لفظ الأسد للرجل الشجاع، والحمار للبليد ليس بحقيقة، فإنه يلزمه صحة نفيه، فيقول: هذا ليس بأسد ولا بحمار، ولكنه آدمي»[1].

وكما أن المجاز يمكن أن يُتَّخذ سُلَّمًا لتعطيل الصفات، فإنه يُورِث عدم التأدب مع كلام الله، فإذا قال الله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾، قال المجازيون: إن الجدار لم يرد، بناء على صحة نفي المجاز.

ثانيًا: كون المجاز أقل من الحقيقة في بلاغة القول، وهذا يُوهِمُ بأن بلاغة القرآن متفاوتة، إذا أثبتنا المجاز فيه، والتحقيق أن القرآن على درجة واحدة من البلاغة والأسلوب والجمال اللغوي، فاضطرار المُتكلِّم إلى التعبير بالمجاز عن الحقيقة دليل عجز، وهذا محال على الله المتكلِّم بالقرآن.

لكن ما قرره ابن تيميَّة هنا فيه نظر، فإن القول بأن المجاز أقل درجة من الحقيقة، ربما فُهِمَ من بعض القواعد الأصولية، التي تُقَرِّرُ بأنه إذا تَعذَّرت الحقيقة يصار إلى المجاز، لكن مُتَعلَّق تلك القاعدة عند الأصوليين السامع أو القارئ، وليس المتكلِّم ومنتج الكلام ومنشئه، فلا دلالة فيه على عجز المتكلِّم، ثم لا دلالة فيه على أن الحقيقة أبلغ من المجاز، بل لربَّمَا كان المجاز أبلغ من الحقيقة، والتحقيق أن القرآن، إذا قُدِّرَ أنه يتضمن الحقيقة والمجاز، فإن بلاغته لا تتفاوت، فكلٌّ من الحقيقة والمجاز بليغة في مواطنها ومواضعها[2].

ثالثًا: غموض والتباس الفَرْق بين الحقيقة والمجاز، مِمَّا يُؤَدِّي بالقائلين بالمجاز، إلى التَّحَكُّم في إدخال ما يريدون في المجاز وإخراج ما لا يريدون،

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/٢١٨ ـ ٢١٩.

(٢) انظر: إنكار المجاز عند ابن تيميَّة بين الدرس البلاغي واللغوي، إبراهيم بن منصور التركي، دار المعارج الدولية، السعودية، ط. الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م، ص٧٤.

فإذا كانت اصطلاحات النحاة - مثلًا - الحادثة واضحة مستقيمة، فإن اصطلاح البلاغيين على لفظي الحقيقة والمجاز، «ليس بمستقيم في هذا المعنى، إذ ليس بين هذا وهذا فرق في نفس الأمر، حتى يخص هذا بلفظ وهذا بلفظ، بل أَيَّ معنى خَصُّوا به اسم الحقيقة، يوجد فيما سمو مجازًا، وأَيَّ معنى خَصُّوا به اسم المجاز يوجد فيما سموه حقيقة، ولا يمكنهم أن يأتوا بما يُميِّزُ بين النوعين... إذ ليس في الأمر نوعان ينفصل أحدهما عن الآخر، حتى يسمى هذا حقيقة، وهذا مجازًا وهذا بحث عقلي غير البحث اللفظي»[1].

أَجْمَلَ ابن تيميَّة تلك المفاسد واصفًا المجاز، إذ يقول: «... إذا كان فيه مفاسد كان ينبغي تركه، لو كان الفرق معقولًا، فكيف إذا كان الفرق غير معقول وفيه مفاسد شرعية، وهو إحداث في اللُّغة؟ كان باطلًا عقلًا وشرعًا ولغة، أما العقل فإنه لا يتميز فيه هذا عن هذا، وأما الشرع فإن فيه مفاسد يوجب الشرع إزالتها... فإن قيل: ما المفاسد؟ قيل: من المفاسد أن لفظ المجاز المقابل للحقيقة، سواء جعل من عوارض الألفاظ أو من عوارض الاستعمال، يُفهم ويُوهم نقص درجة المجاز عن درجة الحقيقة، لا سيما ومن علامات المجاز صحة إطلاق نفيه، فإذا قال القائل: إن الله تعالى ليس برحيم ولا برحمٰن، لا حقيقة بل مجاز، إلى غير ذلك مما يطلقونه على كثير من أسمائه وصفاته... وأيضًا من مفاسد هذا جعل عامة القرآن مجازًا... وذلك يُفهم ويُوهم المعاني الفاسدة، هذا إذا كان ما ذكروه من المعاني صحيحًا، فكيف وأكثر هؤلاء يجعلون ما ليس بمجاز مجازًا، وينفون ما أثبته الله من المعاني الثابتة، ويلحدون في أسماء الله وآياته، كما وجد ذلك للمتوسِّعين في المجاز من الملاحدة أهل البدع»[2]

المستند اللغوي في إنكار المجاز:

كان نَقْدُ ابن تيميَّة المجاز مُنصَبًّا على البُعْد الدِّلالي له؛ لأن حقيقة

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٤٥٢ - ٤٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ٢٠/ ٤٥٥ - ٤٥٨.

المجاز توسيع دلالة اللفظ الخاصة على معنى معين، ونقلها إلى معانٍ أخرى، ولا يكون هذا إلا بتحرير وفك ارتباط الدلالة الخاصة على المعنى[1].

وقد سار نقده لذلك البعد الدلالي اللغوي في اتجاهين:

الأول: الهدم والتقويض.

الثاني: البناء الجديد للدلالة.

وشرحهما كما يلي:

الأول: تقويض فكرة الوضع اللُّغوي، فإن المجاز يتأسس على تلك الفكرة، فهي ركن من أركانه؛ لأن حقيقة المجاز نقل الكلمة من المعنى الوضعي، إلى المعنى المجازي[2]، وهذا ما أدركه ابن تيميَّة، فإن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولًا لمعنى، ثم قد يستعمل فيما وضع له فيكون حقيقة، وقد يستعمل فيما لم يوضع له فيكون مجازًا.

والتحقيق ـ على حدِّ قول ابن تيميَّة ـ أن: «هذا كله إنما يصح أَنْ لو عُلِم أن الألفاظ العربية وضعت أولًا لمعان، ثم بعد ذلك استعملت فيها، فيكون لها وضع مُتَقدِّم على الاستعمال، وهذا إنما صحَّ على قول من يجعل اللُّغات اصطلاحية، فيدَّعي أن قومًا من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا، وهذا بكذا، ويجعل هذا عامًا في جميع اللغات، وهذا القول لا نعرف أحدًا من المسلمين قاله قبل أبي هاشم الجُبَّائي... والمقصود هنا أنه لا يمكن أحدًا أن ينقل عن العرب، بل ولا عن أمة من الأمم، أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللُّغة، ثم استعملوها بعد الوضع...»[3].

ففكرة الوضع مجرد دعوى لا دليل عليها، بل هي أقرب إلى الوهم منها

---

(١) انظر: علم الدلالة، أحمد عمر مختار، ص٢٤١ ـ ٢٤٢، وعلم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق، فايز الداية، دار الفكر، سوريا، دمشق، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ص٣٧٨.

(٢) انظر: المجاز في اللُّغة والقرآن الكريم، المطعني ٢/٧١٨.

(٣) الإيمان، ابن تيميَّة، ص٨٦ ـ ٨٧. وانظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/٤٠٨ ـ ٤٠٩.

إلى الواقع، لكن هل يلزم من إبطال فكرة الوضع في نشأة اللُّغة، صحة فكرة التوقيف في نشأتها؟

يرى ابن تيميَّة أن فكرة التوقيف، لا تقل بطلانًا عن فكرة الوضع، إذ كلتاهما محض دعوى، دون إثباتهما خرط القتاد، والقول بأن اللُّغة توقيفيِّة يلزم منها اتحاد اللغات كلها في ألفاظها ومعانيها، وهذا اللازم باطل يصطدم بالحقائق القطعية الاجتماعية والتاريخية والواقعية، ففي سياق إبطال فكرة التوقيف اللُّغوي، يقول: «نحن نعلم أنه لم يُعلِّم آدم جميع اللُّغات، التي يتكلم بها جميع الناس إلى يوم القيامة، وأن تلك اللُّغات اتصلت إلى أولاده فلا يتكلمون إلا بها، فإن دعوى هذا كذب ظاهر، فإن آدم عليه السلام إنما ينقل عنه بنوه، وقد أغرق الله عام الطوفان جميع ذريته إلا من في السفينة، وأهل السفينة انقطعت ذريتهم إلا أولاد نوح، ولم يكونوا يتكلَّمون بجميع ما تكلمت به الأمم بعدهم، فإن اللُّغة الواحدة؛ كالفارسية والعربية والرومية والتركية، فيها من الاختلاف والأنواع ما لا يحصيه إلا الله، والعرب أنفسهم لكل قوم منهم لغات، لا يفهمها غيرهم، فكيف يتصور أن ينقل هذا جميعه عن أولئك الذين كانوا في السفينة؟»[1].

وإذا كان بَطُلَ تفسير نشأة اللُّغة بالوضع الاصطلاحي، أو بالتوقيف المستمد من الله عبر آدم، فما التفسير الصحيح لنشأة اللُّغة في فكر ابن تيميَّة؟

يرى ابن تيميَّة أن اللُّغة في نشأتها، ليست وضعية صرفة، وليست توقيفية صرفة، بل هي إلهامية جاءت عن طريق الإلهام اللُّغوي، بمعنى: أن الله أَلْهَم الإنسان القدرة على وضع الألفاظ بإزاء المعاني، دون أن تكون تلك الألفاظ بأعيانها من عند الله، وفي ذلك يقول: «إن الله أَلْهَمَ النوع الإنساني أن يعبِّر عما يريده ويتصوره بلفظه، وإن أول من عُلِّمَ ذلك أبوهم آدم، وهم عُلِّمُوا كما عُلِّمَ، وإن اختلفت اللغات... الإلهام كافٍ في النطق باللُّغات من غير مواضعة متقدمة، وإذا سُمِّي هذا توقيفًا فَلْيُسَمَّ توقيفًا...»[2].

---

(١) الإيمان، ابن تيميَّة، ص٨٨.

(٢) المصدر السابق، ص٩١ ـ ٩٢.

لكن فكرة الإلهام ليست توقيفًا محضًا[1]، بل يمكن أن توصف بأنها توقيفيَّة عن طريق الإلهام، ويمكن أن توصف بأنها مواضعة إلهامية، وليست مواضعة اصطلاحية، فإن «مجرد الإلهام لا يُوجِبُ كون اللُّغة توقيفية، بل هي من صنع الناس بإلهام الله سبحانه لهم كسائر الصنائع»[2]، وبذلك فإنها لا تعيق تطور اللُّغة ودلالاتها.

أما ما استدل به أصحاب النظرية التوقيفية، من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، فقد أجاب عنها ابن تيميَّة بأحد وجهين:

ـ **الأول**: أن المراد بالتعليم في قوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ﴾ الإلهام، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَـٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٠]، أو المراد تعليم ما سبق وضعه من خلقٍ آخر قبل آدم، لا سيَّما ونحن نعلم بالأدلة القاطعة من القرآن وجود الجن، قبل بني آدم في الأرض، فالمراد بالتعليم: هو أن الله أقدر آدم على أن يتواضع على الأسماء، ثم إن هذه الآية ليست ـ قطعًا ـ على ظاهرها من أن الله تعالى عَلَّمَ آدم أسماء الجزئيات كلها؛ لأنه يصطدم بطبيعة اللُّغة الحركية المتطورة الحادثة، ولذلك يقول: «لكن نحن نعلم قطعًا أن في أسماء الأعلام ما هو مرتجل، وضعه الناس ابتداء...»[3] فلا بد إذن من تأويل الآية، وهذا هو التأويل المختار.

ـ **الثاني**: أن المراد بالأسماء في الآية، هو أسماء الملائكة وذرية آدم، واختار هذا ورجَّحَه الإمام ابن جرير الطبري شيخ المفسرين، واستدل له بقوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ﴾ [البقرة: ٣١][4].

---

(١) فكرة الإلهام في اللُّغة قريبة من نظرية «الكفاءة اللُّغوية» عند «تشومسكي»، التي ترى أن اللُّغة استعداد ذهني فطري، يتمثل في نظام نحوي عالمي غير مكتسب، يوجب للطفل تعلم لغة قومه وفهمها. انظر: «مدخل إلى الفلسفة»، وليم جيمس ايرل ص٢١٦ ـ ٢١٧، و«اللُّغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللُّغة»، مخلوف سيد أحمد، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط. الأولى، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م، ص١٥٠ ـ ١٥٣.

(٢) إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، الشوكاني، تحقيق: أبي مصعب محمد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ـ لبنان، ط. الرابعة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، ص٣٦.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٢/٤٤٧.

(٤) انظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص٨٩.

والمقصود: بيان نقض ابن تيميَّة أساس المجاز، المتمثل في نظرية المواضعة اللغوية، ويُدَلِّلُ ابن تيميَّة على ذلك النقض، بإثبات مخالفيه «الحقيقية العرفية» و«هي ما صار اللَّفظ دالًّا فيها على المعنى بالعرف لا باللُّغة، وذلك المعنى يكون تارة أعم من اللغوي، وتارة أخص، وتارة يكون مباينًا له، لكن بينهما علاقة أُسْتُعْمِل لأجلها»[1]، فالحقيقة العرفية لم يكن طريقها الوضع والاصطلاح باعتراف الجميع، بل طريقها الاستعمال، ثم إنها حقيقة استعملت فيما لم توضع له، وبهذا يظهر عدم دقة تعريفهم للحقيقة: بأنها اللفظ المستعمل فيما وضع له.

وبالرغم من انتقال دلالة الحقيقة العرفية من معناها الوضعي - في نظرهم - إلى معناها العرفي لم تكن مجازًا، بل هي حقيقة باعتراف الأصوليين[2]، وبهذا يتبين أن الحقيقة العرفية تصادم نظرية الوضع اللغوي، مما يُؤَكِّد أن الاستعمال هو المُسَوِّغ للمعنى الحقيقي للفظ، وليس الوضع المزعوم.

وليس مراد ابن تيميَّة بـ«الاستعمال اللُّغوي»، شيوع معنى اللفظ في استعمال الجماعة اللغوي، كما هو مقرر في الدراسات الحديثة لعلم اللُّغة، وإنما مراده بالاستعمال ظهور دلالة اللفظ من خلال استعماله في سياق معين، فالسِّياق هو المسؤول عن بيان المعنى الحقيقي للكلمة، وبذلك نتجاوز تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، كما سيتضح شرح بناء ابن تيميَّة لدلالة اللفظ على معناها، من خلال التركيب.

لكن بعض الباحثين لم يفهموا مراد ابن تيميَّة من «الاستعمال»، ونَزَّلُوه على معنى شيوع اللَّفظ، ورَتَّبُوا على ذلك عدم تعارضها مع تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وفي ذلك يقول «المطعني»، ناقدًا ابن تيميَّة، مبيِّنًا عدم تأثير «الاستعمال» على تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز: «إننا حين نجاري ابن تيميَّة على القول بالاستعمال بدل الوضع، نقول: الحقيقة هي الكلمة المستعملة

---

(١) المصدر نفسه، ص٩٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص٩٢ ـ ٩٣.

استعمالًا أولًا، والمجاز هو الكلمة المستعملة استعمالًا ثانيًا، فننزِّل الاستعمال الأول منزلة الوضع الأول، وننزِّل الاستعمال الثاني منزلة الوضع الثاني، وهنا يزول الإشكال؛ لأن الكلمة تكون حقيقة في أول استعمال لها، ومجازًا في الاستعمال الثاني، ولا مشاحة في هذا، لا من جهة اللُّغة، ولا من جهة العقل...»[1].

لكن ابن تيميَّة يُنكِرُ مثل ذلك الاستعمال الذي نسبه الباحث إليه، فالدلالة الشائعة للفظ، أو ما يسبق إلى الذهن عند الإطلاق، لا رصيد له من العلم ـ في نظر ابن تيميَّة ـ إذا فُسِّرَت به «الحقيقة» وفُسِّر «المجاز» بنقيضها، ويُعلِّلُ ذلك بأن اللفظ لا يستعمل مطلقًا في الكلام إلا مقيَّدًا بسياق، ومركَّبًا في جملة، عندها تتحدد دلالته حسب سياقه.

ثم لو سُلِّمَ بأنه قد يستعمل مطلقًا مجردًا من سياق أو قرينة، ومن ثم يمكن أن يسبق إلى الذهن عند سماعه، لم يُسَلَّم بأن الأذهان في درجة واحدة، بل إنها متفاوتة بتفاوت أزمانها وأماكنها وبيئاتها وثقافاتها، فإن هناك من المعاني الحقيقيِّة ما لا يتبادر إلى بعض الأذهان، وهناك من المعاني المجازية ما يتبادر إلى بعض الأذهان[2].

الثاني: البناء الجديد لدلالة اللفظ على معناه، فإنه بعد أن قَوَّض أساس المجاز، بإبطاله نظرية الوضع اللغوي، أراد أن يبني الدلالة بِنَاءً، يتجاوز فيه فكرة تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وهو بناء مرتبط أصالةً بفكرة «مراد المتكلم»، وقد تمثل ذلك البناء الجديد للدِّلالة في أمرين، وهما: **دلالة التركيب ودلالة القدر المشترك.**

دلالة التركيب:

الكلمة المُطلَقة من كل قَيْدٍ، والمُتَحرِّرة من كل سياق وتركيب لا دلالة لها، ولا يمكن أن يرتسم لها معنى في ذهن المتلقِّي إلا من خلال تركيبها، بل

---

(١) المجاز في اللُّغة والقرآن الكريم، المطعني ٢/ ٧٤١ ـ ٧٤٢.

(٢) انظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٠٠ ـ ١٠١، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

إن الكلمة أو اللفظ المُجرَّد من القيد والتركيب ـ كما يقوله ابن قيم الجوزية ـ: «بمنزلة الأصوات التي ينعق بها لا تفيد فائدة»[1]، وفي هذا المعنى يقول عبد القاهر الجرجاني، صاحب «نظرية النظم»: «. . . الألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضربًا خاصًّا من التأليف، ويُعْمَد بها إلى وجهٍ دون وجهٍ من التركيب والترتيب. . .»[2]

والمجاز كما أنه يقوم على فكرة «الوضع اللغوي الأول»، فكذلك تقوم فلسفته على رؤية الكلمة مطلقةً من القيود والتركيب، وهذا ما لا وجود له في استعمال الكلام، فإن «الحقيقة» عندهم دلالة اللفظ مطلقًا بلا قرينة، بينما «المجاز» لا يدل إلا بقرينة، والتحقيق أنه لا وجود لدلالة ألفاظ مُجرَّدة عن جميع القرائن[3].

ولذلك يقول ابن تيميَّة ناقضًا تلك الرؤية: «. . . ما يَدَّعيه هؤلاء [أنصار المجاز] من اللفظ المطلق من جميع القيود، لا يُوجَد إلا مقدَّرًا في الأذهان لا موجودًا في الكلام المستعمل. . . وإنما المقصود هنا الإطلاق اللفظي، وهو أن يتكلَّم باللفظ مطلقًا عن كل قيد، وهذا لا وجود له، وحينئذٍ فلا يتكلم أحد إلا بكلام مُؤَلَّف مرتبط بعضه ببعض، فتكون تلك قيود ممتنعة الإطلاق. . . فَعُلِمَ أن هذا التقسيم باطل [أي: تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز]، وحينئذٍ فكلُّ لفظٍ موجود في كتاب الله ورسوله، فإنه مقيد بما يُبيِّن معناه، فليس في شيءٍ من ذلك مجاز، بل كله حقيقة»[4].

كل الكلام حقيقة؛ لأن كل كلمةٍ ظَهَر مُرادُ المتكلِّم بها وحُدِّدَت دلالتها، من خلال تركيبها، لكن التركيب ـ في نظر ابن تيميَّة ـ نوعان: تركيب عن طريق التعريف بـ«أل» أو الإضافة، وتركيب عبر السِّياق، وذلك حسب معنى اللفظ، **فإن كان معناه لا يقوم بنفسه؛ كلفظ «الرأس» أو «الجناح» أو**

(١) مختصر الصواعق المرسلة، الموصلي ٢/ ٣٩٤.
(٢) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص٤.
(٣) انظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٠٩.
(٤) المصدر السابق، ص١٠١ ـ ١٠٢.

«**اليد**»؛ فالتعريف أو الإضافة، هما اللَّذان يُحدِّدَان المدلول الخارجي للفظ؛ فـ«لام التعريف» تصرفه نحو المعروف عند المتكلِّم أو المخاطب، والإضافة تَخُصُّ معناه بالمضاف إليه[1]؛ فتقول: الرأس أو رأس الطريق، وكلاهما حقيقة في الدلالة على معنييهما.

ويُؤَكِّد خَلَل الرؤية اللغوية لمنظري المجاز، مبينًا أثر التركيب التعريفي والإضافي في إبطال فكرة المجاز، إذ يقول: «ثم هؤلاء الذين يقولون هذا، نجد أحدهم يأتي إلى ألفاظ لم يُعلَم أنها استعملت إلا مقيدة، ينطق بها مجردة عن جميع القيود، ثم يدعي أن ذلك هو حقيقتها، من غير أن يعلم أنها نطق بها مجردة، ولا وضعت مجردة... مثل لفظ «الرأس»، يقولون: هو حقيقة في رأس الإنسان، ثم قالوا: رأس الدرب لأوله، ورأس العين لمنبعها، ورأس القوم لسيدهم... وأمثال ذلك على طريق المجاز، وهم لا يجدون قَطُّ أن لفظ الرأس استعمل مُجرَّدًا، بل يجدون أنه استعمل بالقيود في رأس الإنسان؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ [المائدة: ٦]، ونحوه، وهذا القيد يمنع أن تدخل فيه تلك المعاني، فإذا قيل: رأس العين، ورأس الدرب، ورأس الناس، ورأس الأمر، فهذا المقيد غير ذاك المقيد الدال، ومجموع اللفظ الدال هنا، غير مجموع اللفظ الدال هناك...»[2].

وإن كان معنى اللفظ قائمًا بنفسه، مستقلًّا بدلالته، مثل: لفظ «الأسد» و«البحر» ونحوهما، فالتركيب السِّياقي يُحدِّد مدلولها الخارجي، ويُظهر مراد المتكلم بهما، وتلك فائدة السِّياق اللغوي والمقامي، كما شُرِحَ سابقًا.

فالسِّيَاق اللَّفظي والمقامي، فكرة مركزية في فهم ابن تيميَّة النصوص، وفي تأسيس واقعيته اللغوية ـ كما شرحته سابقًا ـ وبذلك كان من مرتكزات نقده المجاز وحَلِّ إشكاليَّته، وفي بيان ذلك يقول ـ مشيرًا إلى أثر نوعي السِّياق

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(٢) الإيمان، ابن تيميَّة، ص٩٣ ـ ٩٤.

في تجاوز نظرية المجاز ـ: «قولهم: اللفظ إنْ دَلَّ بلا قرينة فهو حقيقة، وإن لم يدل إلا معها فهو مجاز قد تبين بطلانه، وأنه ليس في الألفاظ الدالة ما يدل مُجرَّدًا عن جميع القرائن، ولا فيها ما يحتاج إلى جميع القرائن.

وأشهر أمثلة المجاز لفظ «الأسد» و«الحمار» و«البحر»، ونحو ذلك مما يقولون: إنه استعير للشجاع والبليد والجواد، وهذه لا تستعمل إلا مُؤَلَّفةً مُرَكَّبة مُقيَّدة بقيود لفظية، كما تستعمل الحقيقة؛ كقول أبي بكر الصديق عن أبي قتادة لما طلب غيره سلب القتيل: «لاها الله إذًا لا يعمد إلى أسد من أسد الله، يقاتل عن الله ورسوله يعطيك سلبه»[1]، فقوله: «يعمد إلى أسد من أسد الله»، يقاتل عن الله ورسوله، وصف له بالقوة للجهاد في سبيله، وقد عينه تعيينًا أزال اللبس، وكذلك قول النبي ﷺ: «إن خالدًا سيف من سيوف الله سلَّه الله على المشركين»[2] وأمثال ذلك.

وإن قال القائل: القرائن اللَّفظية موضوعة، ودلالتها على المعنى حقيقة، لكن القرائن الحالية مجاز، قيل: اللفظ لا يستعمل قَطُّ إلا مقيَّدًا بقيود لفظية موضوعة [السِّياق اللفظي]، والحال حال المتكلِّم والمستمع، لا بد من اعتباره في جميع الكلام [السِّياق المقامي الحالي]، فإذا عُرِفَ المتكلِّم فُهِمَ من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يُعرَف؛ لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه...»[3].

فالسِّياق يجعل دلالات اللفظ ومعانيه، في درجة واحدة على حَدٍّ سواء، وينكر كون إحدى دلالات اللفظ هي الأصل أو الحقيقة، وما سواها هي الفرع أو المجاز.

دلالة القدر المشترك:

هذا هو الملمح الثاني من ملامح البناء الجديد للدِّلالة عند ابن تيميَّة، بعد دلالة التركيب، فإن هناك قدرًا مشتركًا بين جميع استعمالات اللفظ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، برقم (٣١٤٢)، ومسلم في صحيحه، برقم (١٧٥١).

(٢) أخرجه أحمد في المسند، ١/٨، ٢/ ٣٦٠، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم (١٢٣٧).

(٣) الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٠٩ ـ ١١٠.

الواحد، ذلك القدر المشترك: هو الحقيقة الجامعة لمعاني ذلك اللفظ، فإنه «ما من لفظ على معنيين في اللُّغة الواحدة، إلا وبينهما قدر مشترك»[1]، ووجود القدر المشترك بين معاني اللفظ الواحد، ليس بغريبٍ على قواعد اللُّغة وطبيعتها، ولأجل ذلك أثبت علماء اللُّغة المناسبة بين الألفاظ والمعنى، فيما يسمونه بـ«علم الاشتقاق»[2].

واللَّفظ الواحد إذا تفاوت معناه في الاستعمال، فإما أن يكون من الأسماء المتواطئة المتفقة في معنى واحد، وإما أن يكون من الأسماء المشتركة اشتراكًا لفظيًّا المتباينة في المعنى، مثل لفظ «سهيل» إذا أطلق على الكوكب وعلى الرجل، وإما أن يكون معناه «متفقًا من وجه، مختلفًا من وجه، فهذا قسم ثالث، ليس هو كالمشترك اشتراكًا لفظيًّا، ولا هو كالمتَّفِقَة المتواطئة، فيكون بينها اتفاق هو اشتراك معنوي من وجه، وافتراق هو اختلاف معنوي من وجه، لكن هذا لا يكون إلا إذا خُصَّ كل لفظ بما يدل على المعنى المختص»[3]، ويدخل في هذا القسم الألفاظ المترادفة، المشتركة في قدر مشترك، والمختلفة في قدر مميز.

فالألفاظ التي استعملت في معنيين فصاعدًا، لا يصح أن يجعل أحدها حقيقة والآخر مجازًا ـ كما يراه أصحاب نظرية المجاز ـ كما لا يمكن أن يقال: إنهما من المشترك اللفظي الذي يتباين فيه المعنيان، وإنما التحقيق أنَّ «الحقيقة» كامنة في القدر المشترك بين المعنيين.

وبدلالة القدر المشترك ناقش ابن تيميَّة الأمثلة، التي أوردها أنصار نظرية المجاز، **مثل**:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾ [النحل: ١١٢]، «فإن من الناس من يقول: الذَّوْق حقيقة في الذوق بالفم،

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٤١٧.
(٢) انظر: المصدر نفسه ٢٠/ ٤١٨ ـ ٤٢٢.
(٣) المصدر السابق ٢٠/ ٤٢٧، وانظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٠٣.

واللِّباس بما يلبس على البدن، وإنما استعير هذا وهذا، وليس كذلك... فلفظ الذوق يستعمل في كل ما يحس به، ويجد ألمه أو لذته، فدعوى المُدَّعِي اختصاص لفظ الذوق بما يكون بالفم تَحَكُّم منه، لكن ذاك مقيد، فيقال: ذقت الطعام، وذقت هذا الشراب، فيكون معه من القيود ما يدل على أنه ذوق بالفم... وأما لفظ اللباس: فهو مستعمل في كل ما يغشى الإنسان، ويلتبس به، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝١٠﴾ [النبأ: ١٠]، وقال تعالى: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ [الأعراف: ٢٦]»[(١)].

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]، «قالوا: والجدار ليس بحيوان، والإرادة إنما تكون للحيوان، فاستعمالها في ميل الجدار مجاز، فقيل لهم: لفظ الإرادة قد استعمل في الميل الذي يكون معه شعور وهو ميل الحي، وفي الميل الذي لا شعور فيه، وهو ميل الجماد، وهو من مشهور اللُّغة... لكن يستعمل مُقيَّدًا بما يُبيِّن أنه أريد ميل الحيوان، وهنا استعمل مقيَّدًا بما يبين أنه أريد به ميل الجماد، والقدر المشترك بين مسميات الأسماء المتواطئة أمر كلي عام، لا يوجد كليًّا عامًّا إلا في الذهن...»[(٢)]، فالإرادة مطلق الميل، وهذه حقيقة في كل إرادة، لكنها لا تستعمل إلا مقيدة، إما بإرادة الحي، وإما بإرادة الجماد.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، فإن أنصار المجاز قالوا: المراد به أهلُها فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، والواقع أن لفظ القرية والمدينة وغيرهما، يطلق على الحال والمحل، وكلاهما حقيقة داخلان في الاسم، لكن القرائن تميز الحال من المحل، ففي قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِىَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَـٰهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ ۝١٣﴾ [محمد: ١٣]، أطلق لفظ «القرية» على الحال وهم السكان، وفي قوله تعالى: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [البقرة: ٢٥٩]،

---

(١) الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٣.

أطلق لفظ «القرية» على المحل وهو المكان لا على السكان، وكل هذا حقيقة، وبيان المعنى يتحدَّدُ بالسِّياق، فلا حذف، ولا إضمار، ولا مجاز، في قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾، فإن المراد بها سكانها، بدلالة السِّياق[1].

فالمعنى العام المشترك بين جميع استعمالات اللفظ، هو الحقيقة، وإن كان لكل استعمال قدر مميِّز من المعنى، والتفريق بين معاني اللفظ: بأن يجعل أحدهما حقيقة والآخر مجازًا، تَحَكُّم بلا دليل، هذا ما توصل إليه ابن تيميَّة من خلال دلالة القدر المشترك.

والمقصود: أن اللفظ قبل دخوله في التركيب، مُجرَّد من أيَّة دلالة، ودلالته تظهر في إطار «مراد المتكلِّم»، عن طريق الاستعانة بـ«القدر المشترك» و«القدر المميز» في استعمالات اللَّفظ الواحد، أو عن طريق التركيب الإضافي أو التركيب «بأل» التعريفية، أو من خلال «التركيب السِّياقي»، وبهذا يمكن تجاوز ثنائية الحقيقة والمجاز.

ما بين إقرار «المجاز» وإنكاره:

إذا كان إنكار المجاز هو المشهور من رأي ابن تيميَّة، فهل له رأي آخر يقر فيه به؟.

من خلال نصوصه يتبين أنه كان في أول أمره، مُقرًّا بالمجاز، وموافقًا فيه رأي الجمهور!! ففي مواضع عدة من كتبه يُقسِّم الكلام إلى حقيقة ومجاز، جاريًا في تعريفهما على ما توارد عليه البلاغيون، مقرًّا غير منكر، ومعترفًا غير ناقد، فإنه في بعض المواضع، يقول: «... قد يكون اللفظ مستعملًا فيما وضع له، وهو الحقيقة، وقد يكون مستعملًا في غير ما وضع له، وهو المجاز، وقد يكون المجاز من باب استعمال لفظ الجميع في البعض، ومن باب استعمال الملزوم في اللازم، وقد يكون في غير ذلك»[2].

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص١٠٧ ـ ١٠٩.

(٢) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٥/٤٥٣.

وفي سياق ذكره طُرَق ظهور المعنى، يُقرُّ بالمجاز المقترن بقرائنه، إذ يقول: «... ظهور المعنى من اللَّفظ تارة يكون بالوضع اللغوي، أو العرفي، أو الشرعي، إما في الألفاظ المقررة، وإما في المركَّبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب، الذي تتغير به دلالته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية، التي تجعله مجازًا، وتارة بما يدل عليه حال المتكلِّم والمخاطب والمتكلِّم فيه...»[1].

ولابن تيميَّة إشارات تطبيقيِّة لبعض صور الاستعارة، وبعض علاقات المجاز المرسل، تظهر ـ غالبًا ـ في تفسيره بعض الآيات القرآنية[2].

وتفسير إقرار ابن تيميَّة للمجاز وإنكاره له، مَحطُّ اجتهاد عند مَنْ بحث فكر ابن تيميِّة ودرس منهجه، ولذلك اختلفوا في تفسيره، فمنهم من يرى اجتماع الرأيين: الإنكار والإقرار في ذهن ابن تيميَّة، لكن بتفسير المجاز الذي أقر به تفسيرًا خارجًا عن حقيقة المجاز البلاغي الذي أنكره، فيرى أن المجاز الذي أقر به: هو ما جاز أن يعبر به في اللُّغة وواقعها العام[3]، ومنهم من فَرَّقَ بين موقفه الجدلي النظري، وبين موقفه العملي السُّلوكي التطبيقي، فإنكاره من باب الجدل والنظر، وإقراره من باب العمل والتطبيق[4].

لكن المُتأمِّل في إقراره بالمجاز، يظهرْ له جليًّا أنه أراد به، المجاز الاصطلاحي المتداول عند البلاغيين، كما أن إقراره به كان إقرارًا نظريًّا وعمليًّا تطبيقيًّا، والتفريق بين النظر والعمل في موقف ابن تيميَّة من المجاز يوحي بهشاشة، ووهن، وضمور نظريته الناقدة للمجاز، وهذا ما لا يتفق مع واقعه العلمي الذي شُرِحَ سابقًا.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣٣/ ١٨١.

(٢) انظر: إنكار المجاز عند ابن تيميَّة، التركي، ص١٨ ـ ٤٧.

(٣) انظر: الإمام ابن تيميَّة وموقفه من قضية التأويل، محمد السيد الجليند، شركة مكتبات عكاظ، ط. الثالثة، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ص٣٧٠ ـ ٣٧١.

(٤) انظر: المجاز في اللُّغة والقرآن، المطعني ٢/ ٨٨١.

والتحقيق ـ كما يراه بعض الباحثين ـ أن لموقف ابن تيميَّة من المجاز مرحلتين:

الأولى: تُقِرُّ به، **والثانية**: تنكره.

فقد كان متسامحًا في إثبات المجاز، ثم تشدَّدَ في إنكاره، كما في كتاب «الإيمان الكبير» و«رسالة الحقيقة والمجاز»[1]، ولذلك يرى في مرحلته الأولى المتسامحة: أن الخلاف في مسألة الحقيقة والمجاز خلاف لفظي[2]، فَلمَّا تبيَّنَت له المفاسد اللغوية والشرعية، المترتبة على القول بالمجاز، أصبح الخلاف فيها خلافًا حقيقيًّا[3]، وتلك هي مرحلته الأخيرة، مرحلة الإنكار والنقد[4].

---

(١) في بيان أسبقية مرحلة الإقرار على مرحلة الإنكار، انظر: إنكار المجاز عند ابن تيميَّة، إبراهيم التركي، ص٥٧ ـ ٦٣.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٢/ ٢٧٧.

(٣) انظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٠٩.

(٤) انظر: إنكار المجاز عند ابن تيميَّة، التركي، ص٧٥ ـ ٧٧.

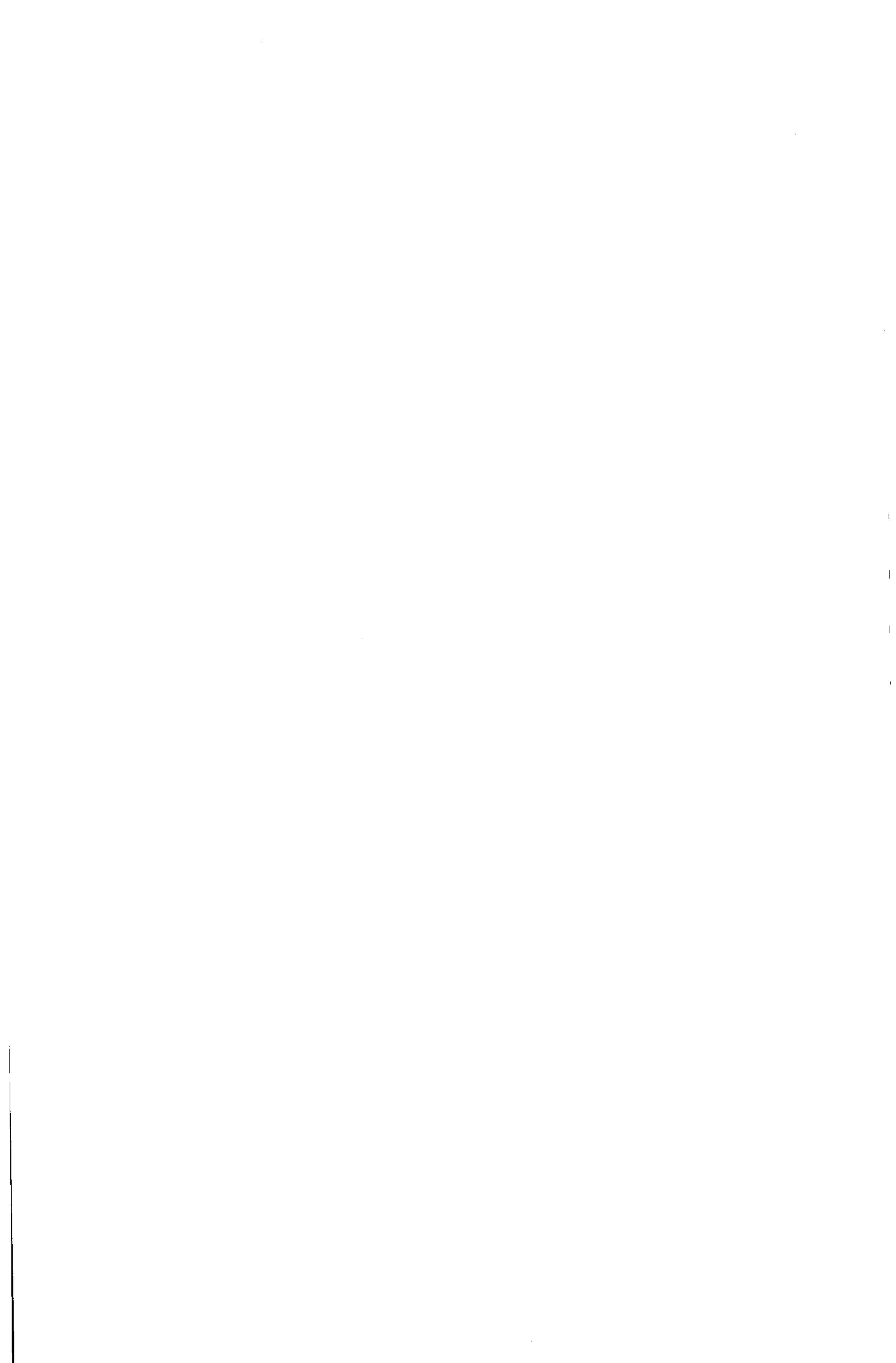


الباب الثالث

الوحدة المعرفية، مفاهيم وإشكالات

وفيه تمهيد وفصلان:

- الفصل الأول: إشكالات الوجود والمعرفة.
- الفصل الثاني: وحدة العلاقة بين العقل والنقل.



تمهيـــد

«تطلق الوحدة على المجموع، من جهة ما هو مشتمل على أمر مشترك بين أجزائه»[1]، ويُوحِي ذلك الوصف بانسجام وتناغم أجزاء الموصوف، وتماسك وانتظام بنائه، فالكثرة ترجع إلى الوحدة، والاختلاف يَؤُول إلى الائتلاف، والتباين يؤوب إلى الاتساق، و«العقول الفسيحة الأُفُق تطلب دائمًا تحت كل اختلاف ائتلافًا، ومن وراء كل كثرة وحدة، ولذلك تأبى الوقوف عند المقاييس النسبية، والتفسيرات الجزئية، ولا ترضى بآحاد القوانين حتى تسمو على قانون القوانين»[2].

عَبْرَ «مفهوم الوحدة» يمكن فهم الوجود وتفسيره، إذ «هي طابع الحقيقة في كل مجالاتها، فالوحدة هي حقيقة الخالق سبحانه، والوحدة هي حقيقة هذا الكون، على تنوع المظاهر والأشكال والأحوال، والوحدة هي حقيقة الحياة والأحياء، على تنوع الأجناس والأنواع، والوحدة هي حقيقة الإنسان، على تنوع الأفراد والاستعدادات، والوحدة هي غاية الوجود الإنساني، وهي العبادة، على تنوع مجالات العبادة وهيئاتها، وهكذا حيثما بحث الإنسان عن الحقيقة في هذا الوجود»[3].

ومن خلال ذلك المفهوم الكلي ينبثق مفهوم «الوحدة المعرفية»، في فنائه

(١) المعجم الفلسفي، صليبا ٢/٥٦٨.

(٢) الدين، محمد عبد الله دراز، ص٩٦ - ٩٧.

(٣) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب، دار الشروق، ص١١٢.

تترعرع الرؤية الكلِّيَّة، التي تنشد رَدَّ الجزء إلى الكل، ونظم الفرد في المجموع، وتُرْدَمُ فيها الهُوَّة بين الثنائيات، التي تتشتت فيها بعض العقول؛ كثنائية العقل والنقل، والذات والموضوع، والمادة والروح، وتُدْرَكُ بمنطقها العلاقات الجدلية بين المفاهيم، وفي إطار «الوحدة المعرفية» ينعدم الاختلاف المتضاد، ويتلاشى التناقض المذموم(١)، ولهذا كانت الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في أصولها وفروعها، كما يقرره الشاطبي(٢).

وفي أصدق التنزيل يقول الله تعالى عن كتابه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، ويقول في منهجية الاستدلال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]؛ فالاختلاف منفي عن كتاب الله؛ لأن مرجعه واحد وهو الله، والتنازع لا يمكن رفعه إلا بالرجوع إلى شيء واحد، وهو الوحي الإلٰهي كتابًا وسُنَّة(٣).

وأحسب أن ابن تيميّة أَحْكَمَ بناءه المنهجي، وعزَّزَ تماسكه الفكري، من خلال مفهوم «الوحدة المعرفية» الكامن في فكره، والقائد رؤيته المعرفية، والمُفسِّر صلابة قاعدته المنهجية، والمعزز تماسك بنائه العلمي، والشارح سبب نزوعه إلى الرُّؤية التكاملية، وعلة نفوره الشديد من رائحة التناقض في النظر والعمل.

ليست «الوحدة المعرفية» في فكره مُجرَّد إجراءٍ علمي منهجي، ولكنها قبل ذلك فكرة وجودية، تُفْهَمُ بها علاقة الخالق بالمخلوق، وتعود جذورها إلى أصل المعارف البشرية، ألا وهو «العلم الإلٰهي»، فالوحدة المعرفية تقوم على وحدة الحقيقة النابعة من وحدانية الله المطلقة، فهو الذي أوجدها، وهو الذي

---

(١) فكرة «الوحدة» تَنَبَّه إليها بعض المفكرين الإسلاميين، وعلى رأسهم «علي عزت بيجوفيتش»، حيث بنى كتابه «الإسلام بين الشرق والغرب» على مفهوم «الوحدة» التي تميز بها الإسلام، تلك «الوحدة» الجامعة للعناصر المادية والروحية، وبذلك فإن الإسلام ليس دينًا مجردًا غارقًا في الروحانيات، كما أنه ليس مذهبًا حسيًّا راسبًا في الماديات.

(٢) انظر: الموافقات، الشاطبي ٥/ ٥٩.

(٣) انظر: المصدر السابق ٥/ ٦٠ ـ ٦١.

يعلمها، ويَهَبُ مِنْ عِلْمِه بها الإنسان، ففي بناء علم المخلوق على علم الله، تظهر وحدة الحقيقة والمعرفة، وفي إشارة إلى هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «العبد لما كان مخلوقًا مربوبًا مفطورًا مصنوعًا، عاد في علمه وعمله إلى خالقه، وفاطره وربه وصانعه، فصار ذلك ترتيبًا مطابقًا للحق، وتأليفًا موافقًا للحقيقة، إذ بناء الفرع على الأصل، وتقديم الأصل على الفرع هو الحق...»[1].

الحقيقة مُؤْتَلفَة في مكوِّناتها، متماسكة في بنائها، يستحيل تناقضها، ولا يمكن تنافرها، وذلك معنى وحدتها، وسبب تضافر أجزائها، وتناغم عناصرها، فالحقائق الحسية، والحقائق العقلية، والحقائق النفسية، والحقائق السمعية، تُكوِّن وحدة الحقيقة والمعرفة، وإلى ذلك المعنى أشار القرآن، إذ يقول تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]، **ويُبيِّن ابن تيميَّة تلك الإشارة القرآنية، قائلًا: «فأخبر أنه سيريهم الآيات الأُفُقيِّة والنَّفسيِّة المبيِّنة؛ لأن القرآن الذي أخبر به عباده حق، فتتطابق الدلالة البرهانيَّة القرآنيَّة والبرهانيَّة العيانيَّة، ويتصادق موجب الشرع المنقول والنظر المعقول»[2]، فمعيار تحقيق «الوحدة المعرفية» يقوم على إدراك وحدة الحقائق، وإثبات انسجامها؛ لأن طبيعة «الحقيقة» مُؤْتَلِفَة مُتَّسِقَة، لا تقبل التنافر والتناقض الداخلي أو الخارجي، فإن شأن الحق ـ كما يقوله ابن تيميِّة ـ: «أن يُتَيَقَّن ويَتَشَابَه ولا يَخْتَلِف»[3].**

ففي «الوحدة المعرفية» يتطابق «ما عُلِمَ بالفطرة العقلية الضرورية وبالحساب العقلي الهندسي، وما جاءت به الرسل، وكمال ما بعث الله به رسله...»[4]، ومن خلال «الوحدة المعرفية» يتبين أن «القول كلما كان أفسد

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ٢٠.
(٢) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ١/ ٣٠١، وانظر: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/ ٣٧٩، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٤٥٦.
(٣) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/ ٤٨.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في الشرع كان أفسد في العقل، **فإن الحق لا يتناقض**، والرسل إنما أخبرت بالحق، والله فطر عباده على معرفة الحق، والرسل بعثت بتكميل الفطرة، لا بتغيير الفطرة»[١].

وعبر «الوحدة المعرفية» يتضح ـ منهجيًا ـ أن الباحث كُلَّما «كان إلى السُّنَّة وإلى طريقة الأنبياء أقرب، كان كلامه في الإلٰهيات بالطرق العقلية أصح، كما أن كلامه بالطرق النَّقْليِّة أصح؛ **لأن دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاضد، لا تتناقض وتتعارض** »[٢].

سيطر مفهوم «الوحدة المعرفية» على فكر ابن تيميَّة، وهَيْمَنَ على رؤاه المعرفية، وأورثه بعض آثاره المنهجية، **من أبرزها ما يلي**:

أولًا: الاطمئنان المعرفي والثقة العلمية، فرؤيته الكلِّيَّة النابعة من شمولية مفهوم «الوحدة المعرفية»، أكسبته ثَبَاتًا منهجيًا، وأَسْبَغَتْ عليه استقرارًا علميًا، فلم يُعْرَفْ عنه تنقُّلًا فكريًا منهجيًا، كما عرف عن «الغزالي»، ولم تؤثر عنه حيرة واضطراب، كما اشتهر به «الرازي»، وكثير من نظار الفلسفة والكلام، ولذلك يقول ـ في سياق مقارنته بين منهج أهل السُّنَّة والحديث وبين المناهج الفلسفية والكلامية ـ: «. . . تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقالًا من قول إلى قول، وجزمًا بالقول في موضع، وجزمًا بنقيضه، وتكفير قائله في موضع آخر، وهذا دليل عدم اليقين. . . **فالثبات والاستقرار** في أهل الحديث والسُّنَّة أضعاف أضعاف ما هو عند أهل الكلام والفلسفة. . . **ولستَ تجد اتفاقًا وائتلافًا** إلا بسبب اتباع آثار الأنبياء من القرآن والحديث، وما يتبع ذلك، **ولا تجد افتراقًا واختلافًا** إلا عند من ترك ذلك وقدَّم غيره عليه. . .»[٣].

أَوْرَثَهُ ذلك الثبات المنهجي ثقةً علميةً بالغةً، تَجَلَّت في صور: منها تحدِّيه مخالفيه، وإمهالهم مدة ثلاث سنين على أن يأتوا بحرف واحد عن أحد

---

(١) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ١/ ٣٠٠.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٢٤٨.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٥٠، ٥١، ٥٢.

من أئمة القرون الثلاثة الأولى، يخالف ما قرره في كتابه «الفتوى الحموية»[(١)]، ومنها إعلانه ـ بِنَفَس التحدِّي ـ قدرته على إبطال ما يتبنَّاه خصومه من خلال حججهم النقلية والعقلية، وفي ذلك يقول: «إن نفس الدَّليل الذي يحتج به المبطل هو بعينه إذا أُعطي حقه، وتميز ما فيه من حق وباطل، وبين ما يدل عليه، تبيَّنَ أنه يدل على فساد قول المبطل المحتج به، في نفس ما احتج به عليه، وهذا عجيب! قد تأمَّلْتُه فيما شاء الله من الأدلة السمعية فوجدتُه كذلك»[(٢)].

ثانيًا: الوسطية في النقد والتقرير، فإن مفهوم «الوحدة المعرفية» يُنَمِّي في الباحث النظر الشمولي، المتنافر مع الرؤية الجزئية، أو الحكم المتطرِّف، فغالبًا ما يكون الوسط مشتملًا وشاملًا للحقيقة، التي يتنازعها القولان المتضادان.

ومظاهر وسطية ابن تيميَّة العلمية كثيرة جدًّا، لكن يمكن أن أُمَثِّل عليها ـ بعجالة ـ ببعض الأمثلة المنهجية المتنوعة، **وهي كما يلي**:

ـ **الأول**: الوسطية في الاختيارات الفقهية، فالمُتَأمِّل في ترجيحاته واختياراته الفقهية، يجدْ نزوعه إلى التوسط فيها، والأمثلة الفقهية الفروعية على ذلك كثيرة، غير أنه صَرَّحَ بهذا المَيْل والنُّزُوع الوسطى في منهجه الفقهي، إذ يقول: «قد تَأَمَّلتُ ما شاء الله من المسائل التي يتباين فيها النزاع نفيًا وإثباتًا، حتى تصير مشابهة لمسائل الأهواء، وما يتعصَّب له الطوائف من الأقوال؛ كمسائل الطرائق المذكورة في الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي وبين الأئمة الأربعة، وغير هذه المسائل، فوجدتُ كثيرًا منها يعود الصواب فيه إلى الوسط؛ كمسألة إزالة النَّجاسة بغير الماء، ومسألة القضاء بالنُّكول، وإخراج القيم في الزكاة. . .»[(٣)].

(١) انظر: المصدر نفسه ٣/ ٢٢٩.

(٢) المصدر نفسه ٦/ ٢٨٨.

(٣) المصدر السابق ٢١/ ١٤١.

بل إنه يسحب ذلك المنهج على المسائل الخبرية من أصول الدين، ويرى أن «غالب الخلاف المُتباين فيها، يعود الحق فيه إلى القول الوسط في مسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والعدل...»[1]، وبتلك الوسطية تَميَّز منهج أهل السُّنَّة والجماعة، في كثير من أبواب الاعتقاد بين المقالات المبتدعة المتنافرة، فهم الوسط في فرق الأمة الإسلامية، كما أن المسلمين أنفسهم وسط في الأمم[2].

ـ **الثاني**: الوسطية في التوصيف الاجتماعي للبشر، فقد كان يرى ما كان يراه علماء الاجتماع والجغرافيا قديمًا: أن المعمور من الأرض تتقاسمه أقاليم، منها الأقاليم المُتطرِّفة في الجنوب، والأقاليم المتطرِّفة في الشمال، والأقاليم الوسطى، وتبعًا لتغيُّر مناخ الأقاليم، تتغير طباعهم وأشكالهم وثقافاتهم وحضاراتهم، وأعدل تلك الأقاليم الأقاليم الوسطى، وهي التي انتشر فيها الإسلام[3]، ففي سياق وصف انتشار دعوة الرسول محمد ﷺ يقول: «انتشرت دعوته في وسط الأرض؛ كالإقليم الثالث، والرابع، والخامس؛ لأنهم أكمل عقولًا وأخلاقًا، وأعدل أمزجة، بخلاف طرفي الجنوب والشمال، فإن هؤلاء نقصت عقولهم وأخلاقهم، وانحرفت أمزجتهم.

أما طرف الجنوب، فإنه لقوة الحرارة احترقت أخلاطهم، فاسودَّت ألوانهم وتجعدت شعورهم، وأما أهل طرف الشمال، فلقوة البرد لم تنضج أخلاطهم، بل صارت فَجَّة، فأفرطوا في سُبُوطَة الشعر والبياض البارد الذي لا يستحسن»[4].

ـ **الثالث**: الوسطية في النقد، فإنه يُفرِّق في عملية النقد بين الحكم على المقالة والحكم على صاحبها، والتفريق بينهما لا يعني قطع العلاقة بينهما، بل بينهما علاقة، ولكن لا تلازم حتميًّا بينهما، فلا تفصل العلاقة بينهما، بحيث

---

(١) المصدر نفسه ٢١/ ١٤٢.

(٢) انظر: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ١/ ٧١ ـ ٧٥، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/ ١٤١.

(٣) فصَّل ابن خلدون تلك الأقاليم جغرافيًّا واجتماعيًّا في كتابه «مقدمة ابن خلدون»، ١/ ٣٩٢ ـ ٣٩٨.

(٤) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ١/ ١٦٤ ـ ١٦٥.

تبقى المقالات أجنبية في الحكم عن أصحابها، ولا تلازم بينهما، بحيث لا ينفك حكم المقالة عن صاحبها.

ولضبط تلك العلاقة لا بد أن تُكْمَل العملية النقدية من جهتين:

* **الأولى**: تحليل المقالة تحليلًا دقيقًا لِتمييز حقِّها من باطلها.

* **الثانية**: تنزيل حكم المقالة ـ الذي توصلنا إليه عبر تحليلها ـ على صاحبها، وهذا يحتاج إلى فِقْهٍ آخر يتعلق بتحقيق المناط.

يصف ذلك المنهج النقدي، بالأصل العظيم النافع الذي ينبغي تدبره، مبينًا ذلك المنهج والأصل، إذ قول: «... يُنْظَر في شيئين في المقالة، هل هي حق؟ أم باطل؟ أم تقبل التقسيم فتكون حقًّا باعتبار، باطلًا باعتبار؟ وهو كثير وغالب؟ ثم النظر الثاني في حكمه إثباتًا، أو نفيًا، أو تفصيلًا، واختلاف أحوال الناس فيه، فمن سلك هذا المسلك أَصَابَ الحق قولًا وعملًا، وعرف إبطال القول وإحقاقه وحمده...»[1].

ثالثًا: **الفاعلية التحليلية**، والنُّفُور من الإجمال، والتَّحلِّي بذهنيِّةٍ تَتَطلَّب التفصيل والاستفصال، وإرادة علمية قوية، تتأبَّى على الاستئسار لأسئلة الخصوم، فإن الذهنية التي تتطلب «الوحدة المعرفية» ذهنية تَأَمُّلِيِّة لا ذهنية تِلقائية؛ لأن التَّأَمُّل هو الطريق إلى إدراك وحدة كل شيء، ومن هنا قاده مفهوم «الوحدة المعرفية» إلى التَّأَمُّل العقلي، والتَّريُّث العلمي، والتَّحليل والاستفصال في المفاهيم والمسائل المنقودة، وهذا جَلِيٌّ في منهجه، مثل تفكيكه المصطلحات الفلسفية والكلامية والصوفية، وقبول ما تضمَّنها من الحق، ورَدِّ ما تَلَبَّس بها من الباطل[2]، واستفصاله عن أسئلة الخصوم قبل الإجابة عنها[3]، والأمثلة على ذلك كثيرة جدًّا.

صاغ ذلك المنهج في نصيحة علميَّة، قَدَّمها لمن يريد ممارسة نقد

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٦١.

(٢) كلفظي الجهة والحيز والجوهر مثلًا، انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/ ٤١.

(٣) انظر على سبيل المثال: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٢١٥ ـ ٢١٧.

المناهج الفلسفية والكلامية، إذ يقول: «ولهذا يجب على من يريد كشف ضلال هؤلاء وأمثالهم: أن لا يوافقهم على لفظ مُجْمَل حتى يَتبيَّن معناه، ويعرف مقصوده، ويكون الكلام في المعاني العقلية المبينة، لا في مَعَانٍ مشتبهة بألفاظ مجملة، واعلم أن هذا نافع في الشرع والعقل...»[1].

فالسؤال قد يشحن بالمغالطات ويدس فروضًا مسبقة، لا يؤمن بها الطرف الآخر، فيبقى السؤال ملغومًا أو شَرَكًا، ومن هنا جاءت أهمية تحليل السؤال الذي يفك ذلك الشَرَكَ، ويبطل تلك الألغام، وهذا ما أكده ابن تيمية في تلك النصيحة العلمية، وما قرره الفيلسوف «جون سيرل» في منهجه التحليلي، وفي ذلك يقول: «الطريقة التي أحاول أن أبدأ بها، هي أن أحلل السؤال أولًا، وبالفعل هذا هو الدرس العظيم الذي تعلمنا أياه الفلسفة اللغوية في القرن العشرين: لا تسلِّم بالأسئلة، حلل السؤال قبل أن تجيب عليه إنني أحاول أن أستهل عملي بتحليل السؤال لإدراك ما إذا كان يرتكز على افتراض عقلي خاطئ، أو ما إذا يشبه المشكلة موضع البحث بفئة غير ملائمة النماذج، أو ما إذا كانت المصطلحات المستخدمة في السؤال غامضة نسقيًا...»[2].

وإذا كان «مفهوم الفطرة المعرفية» مؤسِّسًا لبناء المنهج المعرفي، و«مفهوم الواقعية المعرفية» مُفَعِّلًا له، فإن «مفهوم الوحدة المعرفية» رابط لأجزاء ذلك البناء، مُعَزِّزٌ تماسكه، ولذلك لا يخلو مَلْمَح من ملامح المنهج المعرفي عند ابن تيميَّة إلا تجد «مفهوم الوحدة المعرفية» كامنًا فيه أو ظاهرًا بارزًا.

فَشَرْحُنَا أبعاد ذلك المفهوم الإجرائية، يَضطرُّنا إلى أن نعيد تتبُّع أبعاد مفهومي «الفطرة المعرفية» و«الواقعية المعرفية»؛ لأن مفهوم الوحدة المعرفية سارٍ في هذين المفهومين، وفي ذلك نكوص على الوراء، ولذلك ارْتَأَيْتُ أن نلج «مفهوم الوحدة المعرفية» من باب المشكلات الكُلِّيَّة المنهجية في العلم

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٢٩٦.

(٢) فلسفة العقل، دراسة في فلسفة جون سيرل، صلاح إسماعيل، دار قباء الحديث، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٥١.

والعمل، فإن من أبرز الوظائف المعرفية لذلك المفهوم، حَلَّ المشكلات المعرفية، لا سيَّما الإشكالات التي تثيرها الذهنية التجزئية، التي تتشتت بين الثنائيات الفكرية، وتَحَار في ضبط العلاقات الجدلية بينها، لكن «مفهوم الوحدة المعرفية» بمقدوره تجاوز تلك الإشكالات، ورَدْم الهُوَّة بين تلك الثنائيات، وذلك بفضل رؤيته الكُليَّة التي تفترض التكامل والاتساق، لا التعارض والتباين.

وكل الإشكالات التي يتضمَّنها هذا الباب، إنما هي نماذج تتسم بالكلِّيَّة والمنهجية، نَوَّعْتُ في الفصل الأول ما بين إشكال له علاقة بالوجود، وإشكال له علاقة بالمعرفة، وإشكال له صلة بالرؤية السياسية، ثم أفردت لمشكلة العلاقة بين العقل والنقل الفصل الثاني؛ لأنها تمثل أكبر المشاريع المنهجية النقدية التي كانت الهاجس الأول لابن تيميَّة، حيث أفرد لها أهم مصنفاته العلمية، وهو كتاب «درء تعارض العقل والنقل».

فمفهوم «الوحدة المعرفية» عينان منهجيَّتان، يَنظُرُ بهما ابن تيميَّة إلى واقع المعرفة وإشكالاتها، وتنتظم في إطاره كُلُّ الثُّنَائيات، منسجمةً في علاقتها، مُؤْتَلِفَةً في روابطها، فالكون والشَّرع، والعقل والنقل، والنظر والعمل، والواقع والواجب... في بناء منهجي مُحْكَم مُتَّسِق يَتَجَلَّى في مفهوم «الوحدة المعرفية».



الفصل الأول

إشكالات الوجود والمعرفة

وفيه مبحثـان:

- المبحث الأول: نموذجان من إشكالات الرؤية الوجودية والمعرفية.
- المبحث الثاني: الواجب والواقع في الرؤية السياسية.



المبحث الأول

نموذجان من إشكالات الرؤية الوجودية والمعرفية

وفيه:

- أولًا: الكون والشَّرع في الرؤية الوجودية.
- ثانيًا: طرق المعرفة في الرؤية المعرفية.

المبحث الأول

نموذجان من إشكالات الرُّؤيَة الوجودية والمعرفية

في أثناء شرح مفهومي «الفطرة المعرفية» و«الواقعية المعرفية»، وبيان دورهما المعرفي ومتعلقاتهما، تناولنا بعضًا من المشكلات الثُّنَائيِّة في الرُّؤيتين المعرفية والوجودية، مثل ثنائية النسبية والإطلاق، والذاتية والموضوعية، وأحكام الوهم والخيال وأحكام العقل، واللفظ والمعنى، في «الرؤية المعرفية»، ومثل ثنائية التصور والوجود، والكلي والجزئي، والغيب والشهادة، والأسباب ومسبباتها، في «الرؤية الوجودية»، وكثنائية الإرادة والعلم، أو النظر والعمل، أو العلم والعمل، في «الرؤية الخلقية».

وسأتناول في هذا المبحث إشكالين، قَدَّم ابن تيميَّة رؤيته في حلهما عبر «مفهوم الوحدة المعرفية»:

الأول: يتعلق بالرؤية الوجودية، ويتمثل في ثنائية الحقيقة الكونية والحقيقة الشرعية.

الثاني: يتعلق بالرؤية المعرفية، ويتمثل في علاقة طرق المعرفة بعضها مع بعض.

أَوّلًا: الكَوْنُ والشَّرْعُ فِي الرُّؤْيِة الوُجُودِيِّة

مردُّ الكون والشرع إلى الله وحده، فالكون خَلْقُهُ والشرع أَمْرُه، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، فإنْ كان مرجع الحقيقة الكونيِّة والحقيقة الشرعية واحدًا، فإنه يستحيل أن تتناقضا أو تتعارضا، ولذلك وجب الإيمان بهما على حَدٍّ سواء، كما قال ابن تيميَّة: «... يجب الإيمان بخلق الله وأمره، بقضائه وشرعه»[١].

فالمؤمن مطالب بتحقيق هاتين الحقيقتين علمًا وعملًا، بأن يجتهد في امتثال الأمر علمًا وعملًا في الحقيقة الشرعية، وأن يستعين بالله ويصبر على المقدور علمًا وعملًا في الحقيقة الكونية، وقد جمع الله أصول ذلك التحقيق العلمي العملي في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥]، وقوله تعالى: ﴿فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: ١٢٣]، وغيرها من الآيات[٢].

وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «فمن راع الأمر والقدر ـ كما ذكر ـ كان عابدًا لله، مطيعًا له، مستعينًا به، متوكلًا عليه، من الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين»[٣].

---

(١) التدمرية، ابن تيميَّة، ص٢٠٧.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٢٢٩ ـ ٢٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٣١.

وائتلاف الحقيقتين الكونية والشرعية، لا يعني عدم تمايزهما وافتراقهما في الطبيعة وطرق معرفتهما، فإن «كشف الأولى العلم بالحوادث الكونية، وكشف الثانية العلم بالمأمورات الشرعية، وقدرة الأولى التأثير في الكونيات، وقدرة الثانية التأثير في الشرعيات»[1]، وتبعًا لتمايزهما تمايزت الحقائق المعرفية التي يتطلبها العقل البشري، فهناك الحقائق الكونية القدرية الموجودة، وهناك الدينية الشرعية المقصودة[2]، والبحث عن كل تلك الحقائق من المقاصد الكلِّيَّة المعرفية للعقل، كما أوضحته، في شرح «مفهوم الفطرة المعرفية».

والبحث عن انسجام واتِّساق هاتين الحقيقتين مطلب علمي منهجي، استشعره ابن تيميَّة، حيث أفرد له القسم الثاني من كتابه، الذي ألمح في عنوانه إلى إشكالية ثنائية حقيقة القدر أو الكون وحقيقة الشرع، إذ عَنْوَنَ له بـ«تحقيق الإثبات للأسماء والصفات، وحقيقة الجمع بين القدر والشرع».

والذي أثار ذلك الإشكال المنهجي والاعتقادي، في ثنائية الكون والشرع، بعض المقالات والاتجاهات الفكرية والاعتقادية، أجملها ابن تيميَّة في ثلاث اتجاهات:

الأول: المعتزلة الذين آمنوا بالحقيقة الشرعية، وكذبوا في المقابل بالحقيقة الكونية والقدرية تكذيبًا كليًّا، فنفوا علم الله بها وكتابتها، أو تكذيبًا جزئيًّا، بحيث إن بعضهم أنكر عموم مشيئة الله القدرية، وخلقه، وقدرته، مع إثباتهم لعلمه وكتابته.

الثاني: بعض المُتصوِّفة المُدَّعين للحقيقة، فقد عكسوا ما عليه الاتجاه الأول، حيث غالوا في إثبات الحقيقة الكونية، وعَطَّلُوا الحقيقة الشرعية، بل إنهم عارضوا بين الحقيقتين الكونية والشرعية.

الثالث: الزَّنَادقة من بعض أهل الكتاب، الذين أقرُّوا بالحقيقتين، لكن

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١١/ ٣٢٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٩/ ١٢٩.

طعنوا فيهما، بإدعاء تناقضهما من الرب سبحانه، فشكَّكُوا في حكمته القدرية وعدله الشرعي، ولم يستطيعوا أن يجمعوا بينهما.

فالاتجاه الأول: مجوسي آمن بالأمر، وكَذَّب بالقدر، والثاني: مشرك، آمن بالقدر وكَذَّب بالأمر وعارض بينهما، والثالث: إبليسي، كذب بالأمرين جميعًا[1].

والتحقيق أنه لا تعارض ولا تناقض بين الحقيقتين؛ لأن مرجعهما واحد وهو الله تعالى، فالأولى: تمثل إرادته الكونية، وهي مشيئته المدبِّرة للكون، والثانية: تمثل إرادته الدينية المُتضمِّنة محبته ورضاه، والمتناولة شرعه ودينه، «وأولياء الله المتقون هم الذين فعلوا المأمور، وتركوا المحظور، وصبروا على المقدور»[2].

وتبرز في هذا السِّياق شبهة، تدور حولها الاتجاهات الكلامية والصوفية وهي: إذا كان هناك ائتلاف بين الشرع والقدر، أو الحقيقة الشرعية والحقيقة الكونية، باعتبار أن مريدهما واحد وهو الإلٰه سبحانه، فكيف تفهم تلك الحقيقتان من جهة أفعال الله؟ فإنه سيقع تعارض بين إرادة الله الشرعية وإرادته القدرية، إذ يلزم من الإرادة المحبة، وعندئذٍ سيحب الله كل المقادير، التي تعارض إرادته الشرعية، مثل: الكفر والمعاصي وسنصف الإلٰه بأنه يشاء ويريد ما لا يحب.

فالأشاعرة طردوا ذلك التلازم وقالوا بموجبه، متسائلين: «كيف يريد الله أمرًا إرادة كونية كالكفر والمعاصي، ثم هو لا يحبها ولا يرضاها، ولا يريدها؟ فرأوا أن الخروج من هذا المأزق، يكون بإنكار الحكمة والتعليل في أفعال الله وأوامره»[3]، فالإرادة هي المحبة ـ عند الأشاعرة ـ ولذلك قالوا: «كل ما في الوجود من كفر وفسوق وعصيان، فإن الله راضٍ به، محب له،

---

(١) انظر: التدمرية، ابن تيميَّة، ص٢٠٧ ـ ٢٠٨، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٨/ ٦٤.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١١/ ٢٧١.

(٣) موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة، المحمود ٣/ ١٣١٥.

كما هو مريد له»[1].

وتابعهم على ذلك المتصوفة، «فإنه ليس في مشهدهم لله محبوب مرضي مراد إلا ما يقع، فما وقع فالله يحبه ويرضاه، وما لم يقع فالله لا يحبه ولا يرضاه، والواقع هو تبع القدر لمشيئة الله وقدرته، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن. . .»[2].

وأما المعتزلة وإن وافقوا الأشاعرة في الشبهة السابقة، إلا أنهم خالفوهم في النتيجة، فأخرجوا كل ما لا يحبه الله وما لا يرضاه من المعاصي والكفر من إرادة الله، وقالوا: «قد علم بالكتاب والسُّنَّة وإجماع السلف: أن الله يحب الإيمان والعمل الصالح، ولا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر، بل يكره الكفر والفسوق والعصيان، قالوا: فيلزم من ذلك أن يكون كل ما في الوجود من المعاصي واقعًا بدون مشيئته وإرادته، كما هو واقع على خلاف أمره وخلاف محبته ورضاه. . .»[3].

وأصل شبهتهم في ذلك افتراضهم التعارض بين شرع الله ومحبته وبين إرادته القدرية، فالمعتزلة أخرجت بعض المقدورات أن تكون مقدورة ومرادة لله، والأشاعرة نسبوا لله محبة الكفر والمعاصي، ونفوا حكمته.

والتحقيق ـ بناء على انسجام الحقيقة الكونية والحقيقة الشرعية ـ أن الإرادة لا تستلزم الرضى والمحبة، بل هي نوعان:

أحدهما: الإرادة الكونية القدرية، وتكون بمعنى المشيئة، الشاملة لكل ما يقع في الكون، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا. . .﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وهذه الإرادة لا تستلزم المحبة.

الثاني: الإرادة الشرعية الدينية، وهي المستلزم للمحبة والرضى والأمر

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى، ابن تيميَّة ٢/ ١٣٠.

(٢) المصدر نفسه ٢/ ١٣٧.

(٣) المصدر السابق ٢/ ١٢٩.

الشرعي؛ كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥][(١)].

فإرادة الله لما لا يحبه إرادة كونية، مقتضاها الحكمة الإلٰهية، فلا يصح إخراجها من إرادة الله كما تفعله المعتزلة، ولا يصح إثبات محبة الله لها كما تفعله الأشاعرة، فإن الله سبحانه «لا يمتنع أن يخلق ما لا يحبه لإفضائه إلى الحكمة التي يحبها، كما خلق الشياطين، فنحن راضون عن الله في أن يخلق ما يشاء، وهو محمود على ذلك، وأما نفس هذا الفعل المذموم وفاعله، فلا نرضى به ولا نحمده، وفرق بين ما يُحَبُّ لنفسه وما يراد لإفضائه إلى المحبوب، مع كونه مبغضًا من جهة أخرى، فإن الأمر الواحد يُراد من وجهٍ، ويُكره من وجه آخر؛ كالمريض الذي يتناول الدواء الكريه، فإنه يبغض الدواء ويكرهه، وهو مع هذا يريد استعماله لإفضائه إلى المحبوب، لا لأنه في نفسه محبوب...»[(٢)].

وأَصْرَحُ المعارضين بين القدر والشرع، نظريًّا وسلوكيًّا،علميًّا وعمليًّا، الصوفية، ولذلك اعتنى ابن تيميَّة بتفكيك مستنداتهم الفلسفية والشرعية، ونقض رؤيتهم الوجودية، التي تُغلِّب الحقيقة الكونية الوجودية على الحقيقية الشرعية، ولذلك يرون أن منتهى التحقيق الديني، «الفناء» والذوبان في الحقيقة الكونية، فمنهم من يحتج بالقدر في كل ما يخالف فيه الشريعة، ومنهم يُسقط التكاليف الشرعية عن كل مَنْ شاهد الحقيقة الكونية، ومنهم من أهم أخف غلطًا، يتمسكون بالحقيقة الشرعية، لكن يغلطون في ترك ما أُمِرُوا به من الأسباب التي هي عبادة، فيستغنون عن عبادة التوكل والدعاء، بناء على أن من شهد بالقدر، علم أن ما قدر سيكون فلا حاجة إلى ذلك»[(٣)].

فالمتصوفة «يشهدون القدر أولًا، وهي الحقيقة الكونية، ويظنون أن غاية

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٨/١٨٨ ـ ١٩٠.

(٢) المصدر السابق ١٠/٤٨٣.

(٣) انظر: المصدر السابق ١٠/١٦٤ ـ ١٧١.

العارف أن يشهد القدر، ويفنى عن هذا الشهود، وذلك المشهد لا تمييز فيه بين المأمور والمحظور، ومحبوبات الله ومكروهاته، وأوليائه وأعدائه»[(١)]، حيث يصل بهم إلى «الفناء» عن الحقائق الحسية الباطنية النفسية والخارجية، وهذا مُجرَّد وهم؛ لأن الشُّعور ملازم للحياة، كما بيَّنته في أول الباب الأول من الدراسة، لكن قد يعرض لهم في بعض الأحايين، عارضٌ يغيبون به عن الضرورات والحقائق الحسية، مثل السُّكْر والإغماء، لكن سقوط الشُّعور والإحساس بالكلِّيَّة مع وجود الحياة ممتنع ضرورة[(٢)]؛ فالفناء في الحقيقة الكونية عن الحقائق الشرعية والحسية والنفسية، يصطدم بالضرورات الحسية والشرعية والنفسية، فإن «الاسترسال مع القدر مطلقًا ممتنع لذاته لما تقدم من أن العبد مفطور على محبة أشياء وبغض أشياء»[(٣)].

وانسجام الحقيقتين بعضهما مع بعض، مبني على اتساق كل حقيقة مع نفسها؛ فالطبيعة العلمية للحقيقة الشرعية مُؤْتَلِفَةٌ لا تقبل الاختلاف، كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢].

والطبيعة الوجودية للحقيقة الكونية، يظهر اتساقها في انتظامها وتماسكها، فهي - بإرادة الله وقدرته - محكومة بطبائع موجوداتها، وقوى أشيائها المؤثرة في نظامها، تدور في منطق علاقة الأسباب بمسبباتها، لا تقبل الرؤية العبثية والنظرة الفوضوية، كما بينته سابقًا في شرح الواقع الوجودي في الباب الثاني.

وقصارى القول أن منطق «مفهوم الوحدة المعرفية» المتنافر مع منطق التعارض والتناقض والتضاد، يحكم رؤية ابن تيميَّة الوجودية، إما على المستوى الخارجي، المتمثل في علاقة الحقائق الكونية مع الحقائق الشرعية، وإما على المستوى الداخلي المتعلق بالمنطق الداخلي لكل حقيقة.

---

(١) المصدر نفسه ٧/ ٥٠٤.

(٢) انظر: التدمرية، ابن تيميَّة، ص٢١٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٤٨٥.

ثَانِيًا: طُرُقُ المَعْرِفَةِ فِي الرُّؤْيَةِ المَعْرِفِيَّةِ

منطق «مفهوم الوحدة المعرفية» كما أنه يحكم الرؤية الوجودية لدى ابن تيميَّة، فهو كذلك يَحْبُكُ بناء الرؤية المعرفية لديه، إذ به تتكامل طرق المعرفة البشرية، وتتوافق مجالاتها، وتتجانس أصولها، حتى تصير وحدة متلائمة التركيب، متناسبة الأجزاء، بينها من الوشائج ما يمنعها من التنازع، ومن الوصائل ما يحجزها عن التنافر.

تكامل طرق المعرفة:

طرق المعرفة البشرية ثلاثة:

الأول: الحِسُّ سَواء أكان حسًّا باطنًا، وهي الأمور الوجدانية، كما سبق شرح أبرزها في الباب الأول، أم حِسًّا ظاهرًا.

الثاني: العقل، ومن أبرز وظائفه، الاعتبار والنظر والقياس.

الثالث: الخبر أو النقل.

فاكتمال المعارف البشرية، ونضج علومها، يقوم على الإقرار بتلك الطرق المعرفية، ولهذا ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ: «كان أكمل الأُمم علمًا المُقِرُّون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية، فمن كَذَّب بطريق منها، فاته من العلوم بحسب ما كَذَّب به من تلك الطرق»[1]، ولهذا تميَّز أهل الكتاب عن

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٧٩.

غيرهم من الفلاسفة العقليين والطبائعيين، حيث «امتازوا عن غيرهم بما جاءهم من النبوة، مع مشاركتهم لغيرهم فيما يشترك فيه الناس من العلوم الحسية والعقلية»[١].

لكن المسلمين وإن وافقوهم في شُموليَّة طرق المعارف الإنسانية: الحس والعقل والوحي، أو الحس والقياس والنبوة، فإنه حصل للمسلمين منها أتمها وأكملها وأنقاها، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «المسلمون حصل لهم من العلوم النبوية والعقلية ما كان للأمم قبلهم، وامتازوا عنهم بما لا تعرفه الأُمم، وما اتصل إليهم من عقليات الأمم، هَذَّبُوه لفظًا ومعنى حتى صار أحسن مما كان عندهم، ونفوا عنه من الباطل، وضمُّوا إليه من الحق مما امتازوا به على من سواهم، وكذلك العلوم النبوية أعطاهم الله ما لم يعطه أمة قبلهم، وهذا ظاهر لمن تَدَبَّر القرآن مع تدبر التوراة والإنجيل، فإنه يجد من فضل علم القرآن ما لا يخفى إلا على العميان»[٢].

وبتضافر تلك الطرق تنتج المعارف البشرية، وهذا يعني افتقار بعضها إلى بعض؛ فالعقل عاجز عن أداء عمله المعرفي بدون معاضدة الحس، والحس لا يساوي شيئًا في الميزان المعرفي إلا بالعقل، والنقل لا اعتبار به معرفيًا بدون عقل أو حس.

ليس مُجرَّد التعاضد والتعاون هو ما يصبغ العلاقة بين طرق المعرفة فحسب، بل إن الافتقار المعرفي هو ما يشكل العلاقة بينها، وهذا ما حقَّقَه ابن تيميَّة، إذ يقول: «طرق العلم ثلاث:

أحدها: الحس الباطن والظاهر، وهو الذي تعلم به الأمور الموجودة بأعيانها.

والثاني: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معينًا، يفيده العقل والقياس كليًّا مطلقًا، فهو لا يفيد

---

(١) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٣/ ٨.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها، وانظر: جامع المسائل، ابن تيميَّة ٥/ ٢٨٨.

بنفسه علم شيء معين، لكن يجعل الخاص عامًّا، والمعين مطلقًا، فإن الكلِّيَّات إنما تعلم بالعقل، كما أن المعينات إنما تعلم بالإحساس.

والثالث: الخبر، والخبر يتناول الكلِّيَّات والمعينات، والشاهد والغائب، فهو أعم وأشمل، لكن الحس والعيان أتم وأكمل... والمقصود هنا أن الخبر لا يفيد إلا مع الحس أو العقل، فإن المُخْبَرَ عنه إن كان قد شوهد كان قد علم بالحس، وإن لم يكن شوهد فلا بد أن يكون شوهد ما يشبهه من بعض الوجود، وإلا لم يعلم بالخبر شيء، فلا يفيد الخبر إلا بعد الحس والعقل، فكما أن العقل بعد الحس، فالخبر بعد العقل والحس...»[1].

ويظهر افتقار طرق المعرفة بعضها لبعض من ثلاثة أوجه:

الأول: افتقار الحس إلى العقل؛ لأن وظيفة الحِسِّ مُجرَّد نقل المعطيات الحسية، وأما «التصور» و«التصديق» و«الحكم» فمن وظائف العقل، ومجرد نقل المعطيات الحسية لا معنى له ما لم يعقبه تصور وتصديق؛ فالحس ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «ليس فيه علم بنفي أو إثبات»[2]، وقد سبق بيان ذلك في بحث فطرة العقل النظري.

الثاني: افتقار العقل إلى الحس، وهذا ما أكَّده ابن تيميَّة في نصه السابق، قائلًا عن العقل: «وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس»، وفي موضع آخر يقول: «العقل خاصة القياس والاعتبار والقضايا بالكلِّيَّة، فلا بد له من الحسيات التي هي الأصل، يعتبر بها...»[3].

فالحس مستند معرفي للعقل، منه يَبتدئُ العقل عمله، وبدونه لا يمكنه أن يُفعِّل وظائفه، في التصور والتصديق، حتى ولو أراد العقل أن يتحرَّرَ من المحسوسات لديه، فإنه لا يستغني عنها أبدًا، فالمُخيِّلة الذهنية لا يمكنها تجاوز المحسوس، حتى ولو أبدعت صورًا لا واقع لها، لقد مضى شرح تلك

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٢) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٤/ ٣٩٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٧٥ ـ ٧٦.

العلاقة بين الحس والعقل في بحث فطرة العقل النظري، وفي بحث علاقة التصور بالوجود.

الثالث: افتقار النقل أو الخبر إلى الحس والعقل، فإن مجرد نقل الخبر لا يفيد، إذا لم يتصوره العقل بوجه من الوجوه، أو لم تدركه الحواس، فأي فائدة من خبر لم أتصور معناه، أو لم أدركه محسوسًا في الخارج، أو لم أدرك نظيره من بعض الوجوه.

ولذلك قَرَّب الله سبحانه أخباره عن الغيوب المحضة بضرب المثال بالمحسوسات، حتى يمكن للعقول تصورها، فنعيم الجنة مثلًا وإن لم يكن في المحسوسات الدنيوية منه شيء، وإن لم يستطع العقل إثباته إثباتًا مباشرًا، فإنه يمكن تصوره بتصور ما يشبهه من بعض الوجود في المحسوسات، وقد سبق شرح هذا المعنى؛ فالخبر لا يفيد إلا مع الحس أو العقل، كما أفاده ابن تيميَّة في نصه السابق، «فإن العقل شرط في جميع العلوم التي تختص بالعقلاء»[(١)].

وبذلك كان قبول أخبار النبي والإيمان به معتمدًا على إثبات صدقه عقلًا، وكلا الدلالتين الخبرية أو السمعية والعقلية، يتضمنها الدليل القرآني، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «معلوم أن السمع لا يفيد دون العقل، فإن مجرد إخبار المخبر لا يدل إن لم يُعلم صدقه، وإنما يعلم صدق الأنبياء بالعقل، لكن طائفة من أهل الكلام ظنوا أن دلالة السمع إنماهي من جهة المخبر فقط، وقد علموا أن الخبر لا يفيد إن لم يعلم بالعقل صدق المخبر،فجعلوا دلالة العقل خارجة عما جاءت به الأنبياء»[(٢)].

والمقصود: بيان أَنَّ تلاحم طرق المعرفة البشرية، وتضافرها، وافتقار بعضها إلى بعض، صورة من صور «الوحدة المعرفية»، المتنافرة مع منطق التناقض والتعارض، تكون بها تلك الطرق مستحيلة التعارض، ممتنعة التناقض، وفي تقرير ذلك يقول ابن تيميَّة: «يجب أن يعلم أن الحق لا ينقض بعضه

---

(١) النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٥٤٠.

(٢) جامع المسائل، ابن تيميَّة ٥/ ٢٨٩.

بعضًا، بل يصدق بعضه بعضًا، بخلاف الباطل، فإنه مختلف متناقض، كما قال تعالى في المخالفين للرسل: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ ۝٧ إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ۝٨ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ۝٩﴾ [الذاريات: ٧ ـ ٩]، **وإن ما علم بمعقول صريح، لا يخالفه قط، لا خبر صحيح ولا حس صحيح، وكذلك ما علم بالسمع الصحيح، لا يعارضه عقل ولا حس، وكذلك ما علم بالحس الصحيح، لا يناقضه خبر ولا معقول...»**[١].

نعم؛ يمكن أن تتعارض تلك الطرق في حالة فسادها، وعندئذٍ يكون ذلك التعارض دليلًا على فساد تلك الطرق كلها أو بعضها، فالحس قد يقع في دائرة التوهم، والعقل قد يسقط أو في أَوْحَالِ الغلط[٢].

وغياب تلك الرؤية المتكاملة تسبَّبَ في إفساد طرق المعرفة، والضامن لعدم الوقوع في هذا الإفساد إتباع «الوحي الإلٰهي» الذي يعزز تلك الرؤية، فإن كل من خالف «الوحي الإلٰهي» وقع في نوعِ إفسادٍ لطرق المعرفة البشرية، فأما إفسادهم للنقل والوحي وما جاء به الأنبياء، فظاهر لا يحتاج إلى بيِّنة، وأما إفسادهم للحس والعقل، فيضرب عليه ابن تيميَّة بأمثلة، تشمل اتجاهاتٍ ثلاث[٣]:

الأول: أصحاب الأحوال الشيطانية؛ كالسحرة والكهان، فإن أصول علمهم لا سيَّما السحر يقوم على إفساد الحس وتغييره، ويسري فساده إلى العقل، حتى يُخيَّل إلى الإنسان الشيء بخلاف ما هو عليه.

الثاني: أصحاب الكلام والمقال البُهْتَانِي، فإن أصول علمهم تقوم على مخالفة الحس والعقل، مثل: «نظرية الجواهر والأعراض»، ومقالة «العرض لا يبقى زمانين»، ومقالة «الجوهر الفرد».

الثالث: المتفلسفة؛ فأكثر نظرياتهم الفلسفية تتجاوز الحس والعقل،

---

(١) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٤/ ٢٩٥.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٤٠.

(٣) انظر: النبوات، ابن تيميَّة ٢/ ١٠٩٥ ـ ١١٠٣.

مثل: «نظرية الكلِّيَّات»، و«علاقة التصور بالوجود الخارجي»، و«نظرية العقول»، وما أشبه ذلك.

ويقارن ابن تيميَّة بين المتكلِّمين والمتفلسفة في إفساد الطرق المعرفية، مُبيِّنًا أن إفسادهم لها يعود بالنقض على الطرق، التي اعتمدوها في بناء معارفهم، فالمتفلسفة ـ على حد تعبير ابن تيميَّة ـ: «كان إفسادهم للعقل أعظم، كما أن إفساد المتكلمين للحس أعظم، مع أن هؤلاء المتفلسفة عمدتهم هي العلوم العقلية، والعقليات عندهم أصح من الحسيات، وأولئك المتكلِّمون أصول علمهم هي الحسيات، ثم يستدلون بها على العقليات...»[(١)].

ومن لم يُعمل منطق «الوحدة المعرفية» في فهمه لطرق المعرفة البشرية، ومن افتقد الرؤية التكاملية في النظر إليها، وقع في خطأين منهجيين:

الأول: تضييق المعرفة وحصر طرقها في طريق واحد أو طريقين، فمنهم من رأى أن المعرفة لا تحصل إلا بالعقل، ويرتب بعضهم على ذلك إخضاع صفات الله نفيًا وإثباتًا للعقل، وإقصاء نصوص الوحي من ميدان البرهنة على إثبات صفات الله، ثم إنهم صاغوا الدليل العقلي في صورة طرق معينة؛ كطريقة الأعراض وطريقة التركيب، وطريقة الاختصاص، ويقابلهم آخرون يرون أن المعرفة لا تحصل إلا بالسمع، وكلاهما جَرَّد الأدلة النقلية السمعية من العقل، وفكَّكَ التلازم بينهما[(٢)].

ومنهم من يحصرها في دليل معيَّن رَكَّبَه، مثل حصر المناطقة تحصيل العلوم النظرية في برهانهم المنطقي، ودعوى احتكارهم للمعرفة البشرية، وتلك طبيعة المنطق الأرسطي كما نَبَّهتُ عليه فيما مضى[(٣)]، ومن هذا الباب حصر أكثر المتكلِّمين إثبات العلم بالنبوة في طريق المعجزات[(٤)].

---

(١) المصدر السابق ٢/ ١١٠٢.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٢٤.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٢٠٠.

(٤) انظر: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٣٦٥، ٦٣٨ ـ ٦٣٩، والجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/ ٥٠٢ ـ ٥٠٣.

الثاني: التناقض المعرفي على مستوى الطرق المعرفية، وذلك نتيجة فقدان الرؤية التكاملية في وظائف طرق المعرفة، كما ذكرته آنفًا، فعلى سبيل المثال أوجد المتفلسفة ومن وافقهم كالرازي، تنافيًا بين العقل والحس في إثبات وصف الإله: بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، وجعلوا امتناعه من باب الخيال والوهم المرتبطين بالحس، وهذا لا يعني امتناعه عندهم عقلًا، كما سبق شرحه.

ويضرب الرازي لذلك مثالًا بأفعال الله، فإنها ـ عنده ـ على خلاف الحس، لكنها ثابتة عقلًا، ولذلك يقرر أن ما يدرك بالعقل يمتنع إدراكه بالحس، وهذا لا يصح «إلا إذا قيد الامتناع بأن يقال: ما لا يمكننا إحساسه في هذه الحالة، أو ما تعجز قدرتنا عن إحساسه، ونحو ذلك، وإلا فإحساسه ممكن...»[1].

ومن ذلك الدعوى المشهورة القاضية بإمكانية بل ووقوع التعارض بين العقل والنقل، وهي الدعوى التي سأناقشها ـ إن شاء الله ـ من خلال رؤية ابن تيميَّة في الفصل القادم.

النص والإجماع والقياس في إطار «الوحدة المعرفية»:

تَفَرَّعَ عن ذلك التكامل والوحدة في طرق المعرفة البشرية، رؤية تكاملية بين أجناس الأدلة الشرعية: «النص» مع «الإجماع»، و«القياس» مع «النص»، بهذا التكامل تبطل دعوى بعض المتكلِّمين وأهل الرأي، من إمكانية ووقع مخالفة الإجماع للنص الشرعي، دون ظهور نص يدل على المخالفة، لكن الإجماع لا يمكن أن يخالف النص؛ فالأمة لا تجتمع على مخالفة نَصٍّ إلا ومعها نص معلوم يعلمون أنه الناسخ للأول، «فدعوى تعارض النص والإجماع باطلة»[2].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٢٦٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ٢٦٧.

ولذلك فإن بعض المتأخرين، عكسوا المنهجية السلفية في التفقه، التي تبتدئ بالكتاب والسُّنَّة ثم الإجماع، بحيث صَدَّرُوا الإجماع في النظر الفقهي، فإن وجدوه لم يلتفتوا إلى غيره، وإن وجدوا نَصًّا خالفه اعتقدوا أنه منسوخ بنص لم يبلغنا.

يشرح ابن تيميَّة تعليلهم تقديم الإجماع على النص، مع نقد مقالتهم، مشيرًا إلى تَعَذُّر الإجماع الأصولي الذي يحتجون به، إذ يقول: «... ذلك لأن الإجماع إذا خالفه نص، فلا بد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ، فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة، وحفظت النص المنسوخ، فهذا لا يوجد قط، وهو نسبة الأمة إلى حفظ ما نُهِيَتْ عن اتباعه، وإضاعة ما أُمِرَتْ باتباعه، وهي معصومة عن ذلك، ومعرفة الإجماع قد تتعذَّر كثيرًا أو غالبًا، فمن ذا الذي يحيط بأقوال المجتهدين؟ بخلاف النصوص، فإن معرفتها ممكنة متيسرة»[١].

وكما أن الإجماع لا يعارض النص، فكذلك القياس الصحيح لا يعارض النص الصحيح، وعلى حد تعبير ابن تيميَّة فإن «دلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص، فكل قياس خالف دلالة النص، فهو قياس فاسد، ولا يوجد نص يخالف قياسًا صحيحًا، كما لا يوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح»[٢].

ولابن تيميَّة انتقاد لوصف كثير من الفقهاء، ما ثبت بالنص أو الإجماع من بعض الأحكام الشرعية، بأنها خلاف القياس، كالتوضؤ من لحوم الإبل، والفطر بالحجامة، والسَّلَم والمُزَارَعة والمساقاة، وغيرها من الأحكام الشرعية، ففي سياق إجابته عن سؤال ورد له، عن صوابيَّة وصف هؤلاء الفقهاء لتلك الأحكام الشرعية: بأنها خلاف القياس، وعن صحة معارضة

(١) المصدر نفسه ١٩/ ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٢) المصدر السابق ١٩/ ٢٨٨.

القياس الصحيح للنص[1]، فقد بَيَّنَ عدم صحة ذلك الوصف، وأَكَّد توافق النص مع القياس الصحيح، واستحالة تعارضهما؛ لأن القياس والنص يعودان إلى قيمة العدل الذي بعث الله به رسوله[2]، ثم تَتَبَّعَ الأمثلة التي وردت في السؤال وغيرها، مما زعم بعض الفقهاء بأنها خلاف القياس، مُبيِّنًا موافقتها للقياس الصحيح[3].

---

(١) الذي يظهر أن السائل تلميذه «ابن القيم»، حيث صرح بأنه سأل شيخه السؤال نفسه المذكور، ثم نقل إجابة شيخه التي حصَّلها بخطه ولفظه، مع بعض التعقيبات القليلة والشرح ضمنها الإجابة، انظر: إعلام الموقعين ٣/ ١٦٥ ـ ٢٥٦.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٥٠٤ ـ ٥٠٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٢٠/ ٥٠٦ ـ ٥٨٣.



المبحث الثاني

الواجب والواقع في الرؤية السياسية

وفيه:

- أولًا: مأزق النظرية السياسية.
- ثانيًا: محاولة التوفيق بين الواجب والواقع.

المبحث الثاني

الواجب والواقع في الرؤية السياسية

لم يكن هدفي من هذا المثال بيان أبعاد الرؤية أو النظرية السياسية عند ابن تيميَّة، فقد أُفْرِدَتْ بالبحث من زوايا متعددة، ومن قِبَل باحثين مُتَعدِّدِي المشارب[1]، وإنما غرضي بيان موقف ابن تيميَّة من أكبر المآزق في النظرية السياسية الإسلامية، الذي يتمثل في التوفيق بين الواجب الشرعي والواقع المفروض، فقد حاول في موقفه ذلك الجمع والتوفيق بينهما في رؤية شرعية، أراد لها أن تكون جامعة، تنشد الانسجام والاستقرار السِّيَاسِي.

---

(١) من تلك المؤلفات:

١ ـ نظريات شيخ الإسلام ابن تيميَّة في السياسة والاجتماع، هنري لاووست، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، تقديم وتعليق: مصطفى حلمي، دار الأنصار بالقاهرة.

٢ ـ ابن تيميَّة وفكره السياسي عند فقهاء أهل السُّنَّة، قمر الدين خان، ترجمة: أحمد البغدادي، مكتبة الفلاح، ٢٠٠٨م.

٣ ـ آراء ابن تيميَّة في الحكم والإدارة، محمد بن محمد آل فريان، دار الألباب، ط. الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤ ـ الفكر السياسي عند ابن تيميَّة، بَسَّام عطية إسماعيل فرج، دار الياقوت، ٢٠٠٢م.

٥ ـ النظرية السياسية عند ابن تيمية، حسن كوناكاتا، دار الأخلاء للنشر والتوزيع، الدمام ومركز الدراسات والإعلام دار إشبيليا، الرياض، ط. الاولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

أَوَّلًا: مَأْزِقُ النَّظَرِيَّةِ السِّيَاسِيَّة

ظهر ذلك المأزق النظري، بعد تَحوُّلِ النِّظَام السياسي الإسلامي من نظام الخلافة الراشدة إلى النظام الملكي، من نظام سياسي شوري، يتأسس بناؤه على مبدأ الشورى، إلى نظام سياسي وراثي يتأسس بناؤه على القهر والغلبة.

فمصدرُ السُّلطة السياسية في نظام الخلافة الأمةُ، التي تضفي عليها الشرعية باختيارها، وتكليفها من يمثلها وينوب عنها، وهذا ما ابتدأ بتقريره أول خليفة للإسلام، أول الخلفاء الرَّاشدين «أبو بكر الصديق» ﷺ، حينما قال في خطبة توليه الخلافة بشورى ورضي المؤمنين: «إنما أنا مثلكم، وإني لا أدري لعلكم ستكلِّفونني ما كان رسول الله ﷺ يطيق...»[1]، وهو بعينه ما اختتم به آخر الخلفاء الراشدين علي ﷺ، وذلك في خطبة مبايعته، إذ قال: «يا أيها الناس... إن هذا أَمْرُكم ليس لأحد فيه حق إلا من أَمَّرتم...»[2].

وقد ألمح النبي ﷺ إلى هذا المعنى ـ أي: رجوع السلطة السياسية إلى الأمة في اختيار الحاكم ـ إذ يقول حينما سُئِل: من تؤمِّرُ بَعدَك؟ فقال: «**إن تُؤمِّرُوا أبا بكر تجدوه أمينًا، زاهدًا في الدنيا راغبًا في الآخرة، وإن تُؤمروا عمر**

---

(١) أخرجها الطبري في تاريخه «تاريخ الرسل والملوك»، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ٣/ ٢٢٤. وبلفظ آخر ابن سعد في الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م، ٣/ ١٦٧.

(٢) أخرجها الطبري في تاريخه ٤/ ٤٣٥.

تجدوه قويًّا أمينًا، لا يخاف في الله لومة لائم، وإن تُؤمروا عليًّا ولا أراكم فاعلين تجدوه هاديًا مهديًّا يأخذ بكم الطريق المستقيم»(١).

وقد أفصح بهذه المصدرية والمرجعية، مبدأ عظيم من مبادئ الإسلام، ألا وهو «مبدأ الشورى»، ذلك المبدأ الذي وصف الله به المؤمنين، وقرنه بالاستجابة لله وإقامة الصلاة، فقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الشورى: ٣٨]، وإذا كان أمر المؤمنين شورى بينهم، فإن من أعظم أمورهم السلطة والحكم، الذي يترتب عليه المصالح الدنيوية والدينية، وتحقيقًا لهذا المبدأ أمر الله نَبيَّه ﷺ به فقال: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وقد طبَّق الصحابة ﷺ هذا المبدأ في بناء النظام السياسي، بصور مختلفة، سواءٌ أكان عن طريق الانتخاب والاختيار المباشر، كما في ولاية أبي بكر وعلي ﷺ، أم عن طريق الاستخلاف المرتبط بمبدأ الشورى، كما في ولاية عمر بن الخطاب ﷺ، أم بصورة الجمع بين طريقتي الاختيار المباشر والاستخلاف عن طريق الشورى، كما في ولاية عثمان ﷺ.

بل إن المُحَدَّث أمير المؤمنين عمر ﷺ، قد حكم حكمًا صارمًا بإبطال كل سلطة وحكم سياسي، يأتي من غير طريق الشورى، فقد قال في سياق حكايته قصة استخلاف أبي بكر ﷺ: «من بايع رجلًا من غير مَشورةٍ من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تَغِرَّةَ أن يقتلا...»(٢).

لقد أصبح نظام الخلافة الراشدة أُنْمُوذَجًا للنِّظام السِّياسي الشَّرعي الإسلامي، بالغ النبي ﷺ في الأمر بالتمسك به، وحذَّرَ من مخالفته، فقال: «**أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن عبدًا حبشيًّا، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسُنَّتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين المهديين تَمَسَّكُوا بها، وعَضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة**

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده ١/١٠٩، وصحح إسناده أحمد شاكر، برقم (٨٥٩) ٢/١٥٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، برقم (٦٨٣٠).

بدعة، وكل بدعة ضلالة»[1].

لكن تلك النظرية السياسية الإسلامية الناضجة، لم يُكْتَبْ لها الاستمرار في الحياة السياسية العملية، إذ جاء بعدها «الاختلاف الكثير» الذي أشار إليه النبي ﷺ، وأصيبت الأمة بأُمِّ البِدَع السِّياسيَّة، وهي الانقلاب على الشرعية السياسية، التي مَثَّلَها نظام الخلافة الراشدة، فانتقل نظام الحكم في الإسلام من الخلافة الراشدة إلى النظام الملكي، ولَعَلَّ ذلك «الانقلاب السياسي»، من أوائل جَوَانِب الأمة الحضارية عَطَبًا، بل وأَوَّلُ مظهر من مظاهر تَأَزُّم هُوِيَّتها الحضارية، وقد تنبَّأ النبي ﷺ بهذا الانقلاب السياسي وأثره في نقض العروة السياسية، عروة الحكم الراشدي، ومن ذلك قوله: «لَتُنْتَقَضَنَّ عُرَى الإسلام، عُروةً عُروةً، فكلما انتقضت عروة تَشَبَّث الناس بالتي تليها، فأَولُهن نقضًا الحكم، وآخرهن الصلاة»[2].

وليس هذا «الاختلاف الكثير»، والارتداد عن سُنَّة الخلفاء الراشدين في الحكم والسياسة، أمرًا هينًا، بل إنه أمر عظيم يُصوِّرُه النبي ﷺ، إذ يقول: **«تدور رَحَى الإسلام بعد خمس وثلاثين، أو ست وثلاثين، أو سبع وثلاثين، فإن يَهْلَكُوا فسبيل من هلك، وإنْ يَقُمْ لهم دينهم يقم لهم سبعين عامًا...»**[3].

وفي شرح هذا الحديث الشريف، يقول «الخطيب البغدادي»: «قوله: «**تدور رحى الإسلام**» مَثَلٌ، يريد أن هذه المدة إذا انتهت حَدَثَ في الإسلام أمر عظيم، يُخَافُ لذلك على أهله الهلاك، يقال للأمر إذا تغير واستحال: قد دارت رحاه، وهذا ـ والله أعلم ـ إشارة إلى انقضاء مدة الخلافة.

وقوله: «**يقم لهم دينهم**»؛ أي: ملكهم وسلطانهم، والدين: المُلْكُ

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ٤/ ١٢٦، وأبو داود في سننه برقم (٤٦٠٧) وغيرها، وصححه الألباني في الإرواء، برقم (٢٤٥٥).

(٢) أخرجه أحمد في المسند ٥/ ٢٥١، وابن حبان في صحيحه، برقم (٦٧١٥)، وصححه الألباني في الجامع الصحيح، برقم (٥٤٧٨).

(٣) أخرجه أحمد في المسند، ١/ ٣٩٠، ٤٥١، وابن حبان في صحيحه، برقم (٦٦٦٤)، وصححه الألباني في السلسلة برقم (٩٧٦).

والسُّلطان، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ﴾ [يوسف: ٧٦]، وكان بين مبايعة الحسن بن علي معاويةَ بنَ أبي سفيان إلى انقضاء ملك بني أمية من المشرق، نحوًا من سبعين سنة»[١].

أنتج ذلك «الاختلاف الكثير» نظامًا سياسيًّا مَلَكيًّا، يتعارض مع النظام الراشد الشوري، كما هو في عهد الخلفاء الراشدين، فإذا كانت طبيعته قائمة على مبدأ الشورى، وشرعيته مستندة إلى اختيار الأمة، فإن طبيعة النظام السياسي الملكي، تقوم على أحد أمرين، أو كليهما، **وهما**:

الأول: اغتصاب سلطة الأمة بالقوة والقهر.

الثاني: توريث السلطة حسب النظام الوراثي.

وثالثة أخرى غالبًا ما تلازمه وهي: الحكم في كثير من أحكامه بمقتضى الشهوة والهوى، لا بمقتضى الشرع.

والتمايز بين هذين النظامين ثابت في الأحاديث الشريفة والآثار، بل وإطباق الأمة على الحَدِّ الفاصل بين الخلافة الراشدة، وما بعدها من الأنظمة الملكية، ومن تلك الأحاديث ما رواه «سَفِيْنَة» مولى رسول الله ﷺ مرفوعًا: «**الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك**»، ثم قال سفينة للراوي عنه: أَمْسِكْ خلافة أبي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان، ثم قال: خلافة علي، قال الراوي عنه: فوجدناها ثلاثين سنة، قال سعيد [وهو الراوي عن سفينة]: فقلت له: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، قال: كذبوا بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك»[٢].

وذلك التمايز بين النظامين، هو ما كان مُتقرَّرًا عند الرعيل الأول من الصحابة والتابعين، فقد صدع به «عبد الرحمٰن بن أبي بكر» رضي الله عنه في جَمْعٍ من

---

(١) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، ط. الأولى، ١٤٣٠هـ، السعودية، ص٢٣٠.

(٢) أخرجه أحمد في المسند ٥/ ٢٢٠، ٢٢١، والترمذي في الجامع برقم (٢٢٢٦)، وأبو داود في السنن برقم (٤٦٤٦ و٤٦٤٧)، وصححه الألباني في السلسلة برقم (٤٥٩).

الصحابة والتابعين، ففي «سنن النسائي»، وأصله في «صحيح البخاري»، أن معاوية رضي الله عنه كتب إلى عامله «مروان» بالمدينة أن يأخذ البيعة لابنه يزيد، فقال: إن أمير المؤمنين رأى أن يستخلف عليكم ولده يزيد، سُنَّةَ أبي بكر وعمر، فقام عبد الرحمٰن بن أبي بكر، فقال: «سُنَّة هرقل وقيصر، إن أبا بكر وعمر لم يجعلاها في أولادهما ولا أحد من أهل بيتهما»[1].

بعد ذلك «الانقلاب السياسي» بَرَزَ المَأْزِق في «النظرية السياسية الإسلامية»، ويَكْمُنُ عُمْقُهُ في بحث شرعية بناء السلطة الحاكمة المستبدة المُتَغلِّبة، فإنها تصطدم مع معيار الشرعية السياسية في الإسلام ـ وهو نظام الخلافة الراشدة ـ المتناقض مع طبيعة الاستبداد والتغلب والقهر والتوريث، والذي يجعل الأُمَّة مصدرًا للسلطة السياسية، ويَردُّ الحاكميَّة والتشريع إلى الله سبحانه.

لكن «الواقع السياسي» و«الأعراف التاريخية»، استقرَّت على قبول «النظام الملكي» والحكم المُتَغلِّب المستبد، فقد تَعلَّقَت به المصالح السياسية والاجتماعية، وكُبِتَتْ به المفاسد الكبرى الدينية والدنيوية، وهنا ارتبك الفقه الإسلامي السياسي؛ لأنه في مقابل التوفيق بين الواجب الشرعي السياسي، المتمثل في الاقتداء بِسُنَّة الخلفاء الراشدين، وبين الواقع المفروض الذي تَعلَّقَت به المصالح الكبرى للأمة.

وتَجَلَّى ذلك الارتباك في مسألة المُتَغلِّب بالسيف، فمن الفقهاء والمحدِّثين من اعتنى بالموقف من ولاية المُتغلِّب بالسيف وأئمة الجور، وذهبوا إلى تحريم الخروج عليهم، استنادًا للأحاديث الشريفة المستفيضة، ولم يُعِيرُوا اهتمامًا بشرعية إمامتهما، ومنهم من فهم من تحريم الخروج تصحيح الإمامة، حتى أن بعضهم جعل طريق التَّغلُّب بالسيف طريقًا شرعيًّا للإمامة، إذ

---

(١) أخرجه النسائي في سننه ٤/١٨٢٦، وغيره، وأصله في صحيح البخاري برقم (٤٨٢٧) وانظر: فتح الباري ٨/٤٤٠، وانظر: في الباب أثر التابعي الجليل أبي حازم في مقابلته الشهيرة مع سليمان بن عبد الملك، أخرجها الدارمي في مقدمة سننه، رقم الباب (٥٦).

جعلوه طريقًا ثالثًا بعد اختيار أهل الحَلِّ والعقد وولاية العهد، تنعقد به الإمامة شرعًا[1].

ومنهم من لم يُقِرَّ ولاية المُتغلِّب بالسيف، ولكنه لم يصرح بإنكارها، كما نجده عند «الماوردي»[2]، حيث إنه حَدَّد لثبوت الإمامة طريقين، **وهما**:

الأول: اختيار أهل العقد والحل.

والثاني: عهد الإمام من قبل.

ولم يذكر طريقًا ثالثًا لا تصريحًا ولا تلميحًا، وفي إمامة المُتغلِّب والمستولي، يقول: «ذهب جمهور الفقهاء والمتكلِّمون إلى أن إمامته لا تنعقد إلا بالرضا والاختيار، ولكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له، فإن اتفقوا أتموا؛ لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعاقد»[3].

ومنهم من يُؤكِّد على «مبدأ الشورى» والاختيار في تأسيس السلطة الحاكمة «الإمامة»، مثل «أبي يعلى الحنبلي»، الذي يرى أن الإمامة تنعقد من وجهين فقط، وهما: اختيار أهل الحل، والعهد من الإمام السابق[4]، بل إن الطريق الثاني وهو العهد، يعود إلى الشُّورى، فإنه - في نظره - لا تنعقد الإمامة بمجرد العهد، بل بعهد المسلمين وإمضائه، وبناء على ذلك فإنه يرفض أن تكون الغلبة طريقًا للولاية[5].

وتصحيح إمامة المُتَغلِّب أو الجائر بناءً على تحريم الخروج، وما يترتب

---

(١) انظر على سبيل المثال: روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ١/ ٤٣ - ٤٦ والكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، ابن قدامة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦م، ٤/ ١٤٦.

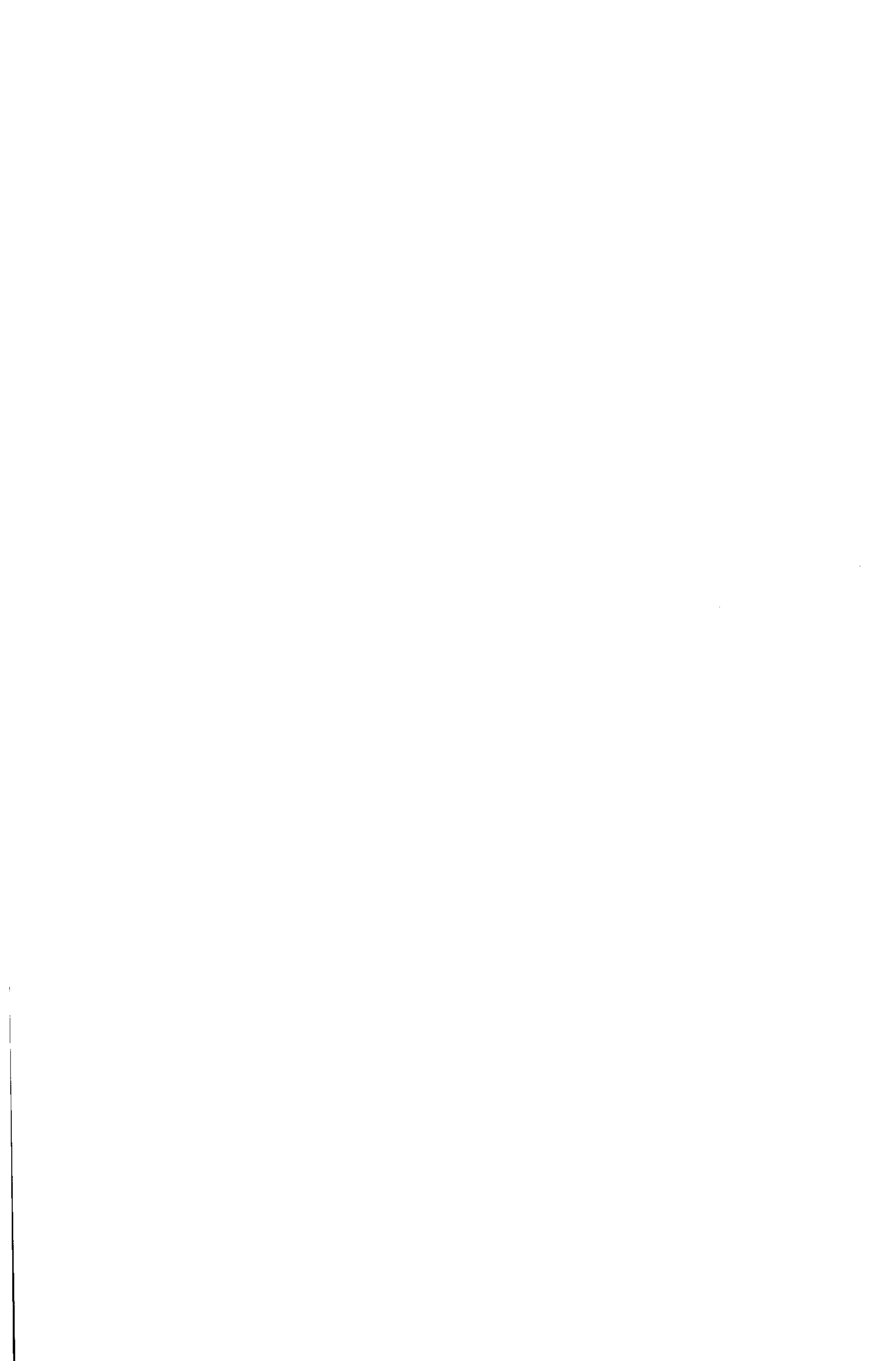
(٢) ولا يخفى على الناظر أن «الماوردي» وإن لم يصرح بإقرار التغلب بالسيف فقد حاول تطبيع «الاستبداد السياسي» عن طريق توصيف واقع الحكم في زمنه وتسويغه من الناحية الفقهية وتأييده بالممارسة الفارسية السياسية!.

(٣) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص٩.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية، أبو يعلى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص٣٣.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص٢٤، والمعتمد في أصول الدين، القاضي أبو يعلى، دار المشرق، بيروت، ص٢٣٨.

عليه من مفاسد، إحدى الإشكالات المنهجية التي وقع فيه بعض الفقهاء، فإنَّه لا تلازم بين الحكم بالشرعية، وموقف الخروج على الإمام، فإن منطق ومدار الحكم بالشرعية النصوص وعمل الخلفاء الراشدين، ومدار الموقف من الخروج موازين المصلحة والمفسدة، فإبطال شرعية إمامة المغتصب، لا يلزم منه وجوب أو استحباب الخروج عليه، بل ربما يحرم الخروج عليه، وتجب طاعته لاعتبارات المصالح والمفاسد، ويمكن الوصول إلى هذا الموقف دون اضطرارنا إلى إضفاء الشرعية على إمامته، والخلط بين الحكم والموقف، أدَّى بهم إلى المساواة بين إمامة الاضطرار وإمامة الاختيار في الشرعية، مع التمايز الجلي بين حالة الاضطرار وحالة الاختيار، فإن قبول ولاية المُتغلِّب اضطرارًا تحت ضغط الواقع، لا يعني قبولها شرعًا.



ثَانِيًا: مُحَاوَلَةُ التَّوْفِيقِ بَيْنَ الوَاجِبِ والوَاقِعِ

ممن أثار ذلك المأزق «ابن المطهر الحلي» معترضًا به على أهل السُّنَّة، إذ نسب إليهم أنهم ساقوا الإمامة بعد الخلفاء الراشدين في بني أمية، وبني العباس وفي بعضهم من الجور والظلم ما لا يخفى[1].

وقد أجاب ابن تيميَّة عن هذا في سياق نقضه كتاب «ابن المطهر»، مشيرًا إلى معادلة الواجب والواقع، إذ يقول: «أهل السُّنَّة لا يقولون: إن الواحد من هؤلاء كان هو الذي يجب أن يُولَّى دون من سواه، ولا يقولون: إنه تجب طاعته في كل ما يأمر به، **بل أهل السُّنَّة يخبرون بالوَاقِع، ويأمرون بالواجب، فيشهدون بما وَقَع، ويأمرون بما أمر الله به ورسوله**، فيقولون: هؤلاء هم الذين تَولَّوا: وكان لهم سلطان وقدرة يقدرون بها على مقاصد الولاية: من إقامة الحدود، وقسم الأموال، وتولية الولايات، وجهاد العدو، وإقامة الحج والأعياد والجُمَع، وغير ذلك من مقاصد الولايات»[2].

فالمأزق السياسي النظري يطرح السؤال التالي: كيف يمكن التوفيق بين حكم الواقع وحكم الشَّرع؟ أو بين ما وقع وما وجب؟ لقد أقام ابن تيميَّة منطقه في الموازنة بين الواجب والواقع، والتوفيق بينهما على أمرين:

الأول: نظرية الشَّوْكة والقُدْرة، حيث جعل القدرة التي يتمتع بها

(١) انظر: منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، ابن مطهر الحلي، تحقيق: عبد الرحيم مبارك، مؤسسة عاشوراء، مشهد، ط. الأولى، ١٣٧٩هـ، ص٣٣.

(٢) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ١/٥٤٧.

الإمام، ومبايعة أهل الشوكة له، معيارًا لقبول إمامته، ظهرت تلك النظرية لديه في سياق نقده الشيعة الإمامية، الذين يؤمنون بإمامة أئمتهم، دون وجودها في الواقع، لا سيما في إمامة الغائب، الذي لا قدرة له ولا سلطان، ولا تتحقق به مقاصد الإمامة[1]، فمنطق الولاية وهويتها ـ عنده ـ تقوم على القدرة والشوكة والسلطان، ولذلك يقول عن مستند ثبوت الإمامة: «تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إمامًا حتى يوافقه أهل الشوكة عليها، الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إمامًا»[2].

فالمعيار الذي يضفي على الإمام الشرعية ـ في نظر ابن تيميَّة ـ القدرة ومبايعة أهل الشوكة، لا يفرق في ذلك بين ولاية جاءت بالشورى والرضا، وبين ولاية جاءت بالقهر والقوة، ولذلك طرد هذه النظرية على ولاية الخلفاء الراشدين، ثم قال: «وأما نفس الولاية والسلطان: فهو عبارة عن القدرة الحاصلة، ثم قد تحصل على وجهٍ يحبه الله ورسوله؛ كسلطان الخلفاء الراشدين، وقد تحصل على وجه فيه معصية؛ كسلطان الظالمين»[3].

ولا ريب أن ممارسة الحاكم أو الإمام للسياسية، تفتقر إلى قوة وقدرة تساندها، وإلَّا أخفق في إدارة شؤون الأمة، ولذلك كان من أهم خصائص الدولة ـ كما يقرره أهل القانون ـ احتكار القُوَّة المُسلَّحة واستخدام العنف في وظائفها الجزائية، لكن يجب التمييز بين حالتي التأسيس والممارسة، فتأسيس السلطة ـ في النظرية السياسية الإسلامية ـ يتم وفق عقد الرِّضى والشورى، وأما ممارسة السلطة مهامها، فإنها تستند إلى القوة والقدرة والشوكة في فرض النظام، فمبدأ الشورى هو الذي يُؤَسِّسُ للقوة والقدرة والشوكة، وليس العكس، ونظام الخلافة الراشدة ـ في رأيي ـ لم يستند في تأسيسه على الإكراه أو

---

(١) انظر: المصدر السابق ١/ ٥٤٨ ـ ٥٤٩.

(٢) المصدر نفسه ١/ ٥٢٧.

(٣) المصدر نفسه ١/ ٥٣٠.

الاغتصاب، كما هو موجود في الأنظمة المستبدة، المخالفة لنظام الخلافة السياسي، وإنما تأسس على «مبدأ الشورى»، كما في سقيفة بني ساعدة، وتبعته القوة والقدرة والشوكة!

لكن ابن تيميَّة لم يُفرِّقْ بين هذين الحالين، مما أَدَّى به إلى الإقرار بشرعية نظرية الغلبة والقهر في السياسة! وكان رأيه في هذه المسألة امتدادًا للفقه الذي نشأ تحت ضغط الواقع، والذي نقل سلطة الواقع إلى سلطة شرعية من جهة معايير المصلحة، وصنَّفها من الواجب الشرعي لا من الممكن الشرعي.

فمناط شرعية الإمام ـ في نظره ـ القدرة المُتحقِّقَة في الواقع، وليس معيارها الشرعية المستمدة من استحقاق الإمام للإمامة، المتمثلة في تحقيق الشروط الذاتية للإمام، والطريق الشرعي الموصل إليها، الذي يتجلَّى في الشورى، وهذا ما يُفسِّر غياب مصطلح «أهل الحل والعقد» ـ المشهور عند الفقهاء ـ عن تنظيراته السياسية، الذي يومئ إلى معنى الشورى والاختيار، واستبداله بمصطلح «أهل الشوكة»، الذي يجعل الواقع فيصلًا في إضفاء الشرعية.

لكن الواقع ـ في رأيه ـ ليس منفصلًا عن الشرع، فسلطة القهر والغلبة والشوكة، مقبولة شرعًا في إطار المصالح الشرعية، وكثيرًا ما يُعلِّلُ قبول ولاية القهر والجور بتحقيق مقاصد الإمامة، وينقل عن أئمة السلف أنهم قالوا: «من صار له قدرة وسلطان يفعل بهما مقصود الولاية، فهو من أُولي الأمر الذين أمر الله بطاعتهم ما لم يأمروا بمعصية الله»[(١)].

لم تقف رؤيته للشَّرْعِيَّة عند الواقع، بل تجاوزته إلى آفاق أرحب، خَفَّفَت من حدة رأيه المتأثر بضغط الواقع، فقد حَوَّلَ المركزية السياسية من الحاكم أو الإمام إلى الشريعة، وهذا ما ميَّزَه عن غيره، ممن جعل للإمام مركزية مُتحكِّمَة في السياسة، سواءٌ أكانوا من الغلاة؛ كالشيعة الإمامية، أو من المرجئة الذين

(١) المصدر السابق ١/٥٢٧.

يسلكون مسلك طاعة الإمام مطلقًا، أو من بعض الفقهاء الذين غَلَّبوا بحث الخروج على الأئمة على الخروج عن الشريعة، ويتضح ذلك بالأمر الثاني المكوِّن لرؤيته في الموازنة بين الواجب والواقع.

الثاني: سيادة الشريعة وتحقيق المقاصد الشرعية، فالإمام ـ في نظره ـ ليس مركز الشرعية، وإنما الشريعة هي المعيار لشرعية النظام السياسي، فإذا حَقَّقَت الولاية المقاصد الشرعية، كانت ولاية شرعية، سواء أكانت ولاية تَغَلُّب أم ولاية اختيار، أم ولاية واحدة أم متعددة.

فالشريعة لا بُدَّ أن تسود حتى ولو عارضها الإمام، إذ هو محكوم بها، وفي تقرير ذلك يقول ابن تيميَّة: «السُّنَّة أن يكون للمسلمين إمام واحد، والباقون نوابه، فإذا فرض أن الأمة خرجت عن ذلك لمعصية من بعضها، وعجز من الباقين، أو غير ذلك، فكان لها عدة أئمة، لكان يجب على كل إمام أن يقيم الحدود، ويستوفي الحقوق، ولهذا قال العلماء: إن أهل البغي ينفذ من أحكامهم ما ينفذ من أحكام أهل العدل... فهذا عند تفرق الأمراء وتعددهم، وكذلك لو لم يتفرقوا، لكان طاعتهم للأمير ليست طاعة تامة، فإن ذلك أيضًا إذا أسقط عنه إلزامهم بذلك لم يسقط عنهم القيام بذلك، بل عليهم أن يقيموا ذلك، وكذلك لو فرض عجز بعض الأمراء عن إقامة الحدود والحقوق، أو إضاعته لذلك لكان ذلك الفرض على القادر عليه...»[(١)].

لا يبحث ابن تيميَّة عن القالب والطريقة والشروط النظرية المُؤَسِّسَة للولاية، كما يفعله الفقهاء، وإنما يبحث عن تحقيق الولاية للمقاصد والكلِّيَّات الشرعية، وأعظمها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن جميع الولايات الإسلامية ـ عنده ـ مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[(٢)].

وحقيقة طاعة الإمام ـ في نظره ـ إنما هي طاعة لله، فليست طاعة الإمام بمقصودة أصالة، ولذلك كانت الطاعة للأئمة مقيدة بطاعة الله ومُسيَّجَة بسياج

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣٤/ ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٢) انظر: الحسبة في الإسلام، ابن تيميَّة، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٠هـ، ص٧٦.

الشريعة، فليست من قبيل الطاعة المطلقة؛ كالطاعة الشامية لأولي الأمر، أو كالطاعة الرافضية العمياء لأئمتهم[1].

وبناءً على سيادة الشريعة يرى ابن تيميَّة ـ خلافًا لكثير من فقهاء المذاهب ـ أن قتال الخارجين المأمور به شرعًا، لا ينطبق على الخارجين عن الإمام، وإنما المراد الشرعي بهذا القتال هو قتال الخارجين عن الشريعة، وأكَّد خُلُوَّ السُّنَّة من الأحاديث الصحيحة الآمرة بقتال الخارجين عن الإمام، مُفنِّدًا استدلالهم، بل حَلَّلَ الأسباب العلمية التي أدت بهم إلى الخلط بين قتال الخارجين على الشريعة والخارجين على الإمام، مبيِّنًا أن خروج مُتَّبعٍ للشريعة على الإمام من باب الفتنة التي لا ينبغي المشاركة فيها، وإن دلَّ هذا فإنما يدل على أن الإمام والخارج عليه ـ في نظره ـ سواء، باعتبار أن شرعيتهما مستمدة من منطق واحد، وهو القوة والشوكة والغلبة، لم يكن منطقًا شرعيًّا محضًا، فكلاهما متنافس على السلطة، وصراعهما صراع فتنة، يجب الإصلاح بينها.

وفي تحليل تلك المسألة يقول: «. . . لما اعتقدت طوائف من الفقهاء وجوب القتال مع علي جعلوا ذلك «قاعدة فقهية» فيما إذا خرجت طائفة على الإمام بتأويل سائغ وهي عنده راسلهم الإمام، فإن ذكروا مظلمة أزالها عنهم، وإن ذكروا شبهة بيَّنها، فإن رجعوا وإلا وجب قتالهم عليه وعلى المسلمين.

ثم إنهم أدخلوا في هذه القاعدة: «قتال الصديق لمانعي الزكاة» و«قتال علي للخوارج المارقين»، وصاروا فيمن يتولى أمور المسلمين من الملوك والخلفاء وغيرهم يجعلون أهل العدل من اعتقدوه لذلك، ثم يجعلون المقاتلين له بغاة، لا يفرقون بين قتال الفتنة المنهي عنه، والذي تركه خير من فعله، كما يقع بين الملوك والخلفاء وغيرهم وأتباعهم؛ كاقتتال الأمين والمأمون وغيرهما، وبين قتال «الخوارج» الحرورية المرتدة، والمنافقين «كالمزدكية» ونحوهم.

وهذا تجده في الأصل من رأي بعض فقهاء أهل الكوفة وأتباعهم، ثم

---

(١) انظر: منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٣/ ٣٨٧ ـ ٣٨٩.

الشافعي وأصحابه، ثم كثير من أصحاب أحمد، الذين صنفوا «باب قتال أهل البغي» نسجوا على منوال أولئك تجدهم هكذا، فإن «الخرقي» نسج على منوال «المزني»، و«المزني» نسج على منوال مختصر «محمد بن الحسن»، وإن كان ذلك في بعض التبويب والترتيب.

والمصنفون في الأحكام: يذكرون قتال البغاة والخوارج جميعًا، وليس عن النبي ﷺ في «قتال البغاة» حديث إلا حديث «كوثر بن حكيم» عن «نافع»، وهو موضوع[1]، وأما كتب الحديث المصنفة مثل: صحيح البخاري، والسنن، فليس فيها إلا قتال أهل الردة والخوارج، وهم أهل الأهواء، وكذلك كتب السُّنَّة المنصوصة عن الإمام أحمد وغيره، وكذلك فيما أظن كتب مالك وأصحابه، ليس فيها (باب قتال البغاة)، وإنما ذكروا أهل الردة وأهل الأهواء، وهذا هو الأصل الثابت بكتاب الله وسُنَّة رسوله، وهو الفرق بين القتال لمن خرج عن الشريعة والسُّنَّة، فهذا الذي أمر به النبي ﷺ.

وأما القتال لمن لم يخرج إلا عن طاعة إمام معين، فليس في النصوص أمر بذلك، فارتكب الأولون ثلاثة محاذير:

الأول: قتال من خرج عن طاعة ملك معين وإن كان قريبًا منه ومثله ـ في السُّنَّة والشريعة ـ لوجود الافتراق، والافتراق هو الفتنة.

الثاني: التسوية بين هؤلاء وبين المرتدين عن بعض شرائع الإسلام.

والثالث: التسوية بين هؤلاء وبين قتال الخوارج المارقين من الإسلام، كما يمرق السهم من الرميَّة»[2].

ثم بَيَّنَ أثر «الأهواء السياسية» في ترويج ذلك الغلط الفقهي، واتخاذه ذريعة إلى القمع السياسي، قائلًا: «ولهذا تجد تلك الطائفة يدخلون في كثير

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركة في «قتال أهل البغي» ٢/ ١٥٥ عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ لعبد الله بن مسعود: «**يا ابن مسعود أتدري ما حكم الله فيمن بغى من هذه الأمة؟**» قال ابن مسعود: الله ورسوله أعلم قال: «**فإن حكم الله فيهم أن لا يتبع مدبرهم ولا يقتل أسيرهم، ولا يذفف على جريحهم**» وتعقبه الذهبي، وأعلَّه بـ«كوثر بن حكيم» وقال: إنه متروك.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٤٥٠ ـ ٤٥٢.

من أهواء الملوك وولاة الأمور، ويأمرون بالقتال معهم لأعدائهم، بناء على أنهم أهل العدل وأولئك البغاة، وهم في ذلك بمنزلة المُتَعَصِّبين لبعض أئمة العلم، أو أئمة الكلام، أو أئمة المشيخة على نظرائهم مُدَّعِين أن الحق معهم، أو أنهم أرجح، بهوى قد يكون فيه تأويل بتقصير، لا بالاجتهاد، وهذا كثير في علماء الأمة وعُبَّادها وأمرائها وأجنادها، وهو من البأس الذي لم يرفع من بينها، فنسأل الله العدل، فإنه لا حول ولا قوة إلا به»[1].

أعطى ابن تيميَّة للشريعة القيمة العليا، والمعيارية التي يستمد النظام السياسي منها شرعيته، فأصبح الولاء السياسي الضامن لتماسك الأنظمة السياسية، والمُؤسِّس لبنائها، يدور حول «ولاء الأمة للشريعة» لا «ولاء الأمة لحاكمها»، ولذلك عاب ابن تيميَّة على كثير من الفقهاء تجاهلهم بيان حكم الخارجين عن الشريعة، مع تضخيمهم وتركيزهم على حكم الخارجين عن الإمام[2].

ويأتي اعتناؤه ببيان مسألة «الطائفة الممتنعة» عن الالتزام بالشريعة أو بعضها، في سياق تأكيده سيادة الشريعة، فقد جزم بوجوب قتالها، وجهادها، وفي ذلك يقول في سياق إيجابه قتال التتار: «كل طائفة ممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة، من هؤلاء القوم وغيرهم، فإنه يجب قتالهم حتى يلتزموا شرائعه، وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين، وملتزمين بعض شرائعه...»[3].

بتلك الرؤية السياسية القائمة على «نظرية القدرة والشوكة» و«مركزية الشريعة» يمكن تفسير تجاهل ابن تيميَّة البحث في شرعية الإمام، من حيث طرق انعقاد الإمامة، وشروطها، وخُلُوِّ تلك المسائل من كتابه «السياسية الشرعية»، خلافًا لما هو موجود في كتب «الأحكام السلطانية»، فإنه تجاوز

---

(١) المصدر نفسه ٤/ ٤٥٢.

(٢) انظر: المصدر السابق ٢٨/ ٤٨٦ ـ ٤٨٧.

(٣) المصدر نفسه، ٢٨/ ٥٠٢.

البحث في شرعية الإمام، إلى البحث في أدائه ومهامه ووظائفه وممارسته، كما أنه صمت صمتًا مطبقًا عن «مبدأ الشورى» المُؤسِّس، محوِّلًا البحث إلى «مبدأ الشورى» في الممارسة السياسية فيما بعد بناء السلطة.

حاول ابن تيميَّة بتلك الرؤية أن يتوازن بين الواجب الذي قرر به سيادة الشريعة، وبين الواقع الذي أثبت به شرعية الحاكم أو الإمام، ثم إنه من خلال مفهوم «الوحدة المعرفية» رَدَّ كلًّا من الواجب والواقع إلى مصدر واحد، وهو النظر الشرعي، فالأول يستند إلى النصوص الشرعية، والثاني يَتَّكِئُ على المصالح الشرعية.

وبناء على ذلك فإن الطريقة الشرعية في التعامل مع أئمة الجور والظلم ـ كما يراها ـ «متوسطة بين طريق الحرورية وأمثالهم، ممن سلك مسلك الورع الفاسد الناشئ عن قلة العلم، وبين طريقة المرجئة وأمثالهم، ممن يسلك مسلك طاعة الأمراء مطلقًا، وإن لم يكونوا أبرارًا»[1].

النِّظَام السياسي المَلَكِي بين الواقع والواجب:

من أوضح الأمثلة على تلك الموازنة موقفه من النظام السياسي الملكي، فإن الشريعة لا تتفق معه ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ من وجهين:

الأول: أنه مَحَطُّ الذَّمِّ والعيب، فقد أفادت الأحاديث القاضية بانقضاء «خلافة النبوة» بالذم للنظام الملكي والعيب له، ومن تلك الأحاديث: ما ثبت عن أبي بكرة أن النبي ﷺ قال ذات يوم: «**من رأى منكم رؤيا**»؟ فقال رجل: أنا رأيت كأنَّ ميزانًا نزل من السماء فوزنت أنت وأبو بكر، فَرَجَحْتَ أنت بأبي بكر، ووزن أبو بكر وعمر، فرجح أبو بكر، ووزن عمر وعثمان فرجح عمر، ثم رفع الميزان، فرأينا الكراهية في وجه رسول الله ﷺ، وفي رواية أخرى لأبي داود، قال: فاستاء لها رسول الله ﷺ ـ يعني: فساءه ذلك ـ فقال: «**خلافة نبوة، ثم يؤتي الله الملك من يشاء**»[2].

---

(١) المصدر السابق ٢٨/٥٠٨.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٤٦٣٤)، وأحمد في المسند ٥/٤٤ ـ ٥٠، وابن أبي عاصم في السُّنَّة =

وفي بيان الشاهد منه يقول: «... خبره بانقضاء «خلافة النبوة» فيه الذم للملك والعيب له، لا سيَّما وفي حديث أبي بكرة، أنه استاء للرؤيا، وقال: «**خلافة نبوة، ثم يؤتي الله الملك من يشاء**»»[1].

فَرفْعُ الميزان ـ في تلك الرؤيا ـ كناية رامزة إلى غياب هدي الإسلام في السياسة، القائم على الميزان الشرعي والعقلي والفطري، ولذلك استاء النبي ﷺ لما سيأتي بعد رفع الميزان السياسي الإسلامي، من المخالفة لهدي الإسلام في السياسة والحكم، وهو النظام الملكي.

الثاني: أنه مُحرَّم في الأصل، ويقرر ذلك قائلًا: «ليس بجائز في الأصل، بل الواجب خلافة النبوة»[2]، ويستند في ذلك إلى الحديث المشهور ـ الذي سبق لنا إيراده ـ وهو حديث العرباض بن سارية مرفوعًا: «**عليكم بسُنَّتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين...**» الحديث، مُقرِّرًا دلالته قائلًا: «فهذا أمر وتحضيض على لزوم سُنَّة الخلفاء، وأمر بالاستمساك بها، وتحذير من المُحْدَثَات المخالفة لها، وهذا الأمر منه [أي: الملك]، والنهي دليلٌ بينٌ في الوجوب»[3].

وقد استشكل ابن تيميَّة ـ بناء على نظرية القدرة والشوكة ـ اجتماع الذَّم الشرعي للنظام الملكي وما أشبهه، والحمد والثناء الشرعي على نصب الأئمة والأمراء، وما يترتب عليها من الأعمال الصالحة والمصالح الشرعية، ثم استشعر المسؤوليّة العلمية في ذلك قائلًا: «فيجب تخليص محمود ذلك من مذمومه»[4]، واستشكاله نابع من الاعتقاد بأن الشريعة أوجبت نصب الأئمة مطلقًا، سواء أكانوا عادلين أم ظالمين، جائرين أم مُتَغلِّبين، اعتمادًا على

= برقم (١١٣١)، وصححه الألباني في تخريجه للسُّنَّة لابن أبي عاصم، وفي تخريجه لكتاب الإيمان، ص٣٢٥.

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣٥/ ٢١ ـ ٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ٣٥/ ٢٢.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

نظريته في شرعية الإمام، القائمة على القدرة والشوكة، وفي ذلك نظر بَيِّنٌ.

إن تحريم ابن تيميَّة للنِّظام الملكي، وإثبات ذَمِّه شرعًا، جاء في سياق بيان الواجب الشرعي، لكن بقي النظر في ذلك النظام، من جهة منطق الواقع المفروض، حتى تستقيم المعادلة الشرعية بين الواجب والواقع، فإن النظام السياسي الملكي جائز ـ في نظر ابن تيميَّة ـ من جهة النظر إلى الواقع، فإن الأمة إذا كانت عاجزة عِلْمًا وعَمَلًا، عن الانتقال من النظام الملكي إلى نظام الخلافة الراشدة، «كان ذو المُلِك معذورًا في ذلك، وإن كانت خلافة النبوة واجبة مع القدرة، كما تسقط سائر الواجبات مع العجز؛ كحال النَّجَاشِي لَمَّا أسلم وعجز عن إظهار ذلك في قومه، بل حال يوسف الصديق تشبه ذلك من بعض الوجوه، لكن المُلْك كان جائزًا لبعض الأنبياء؛ كداود وسليمان ويوسف»[1].

والعدول عن بعض سُنَّة الخلفاء جائز ـ في نظر ابن تيميَّة ـ إذا كانت هناك معارضة بين الحسنات والسيئات، والمصالح والمفاسد، «كما يجوز ترك بعض واجبات الشريعة، وارتكاب بعض محظوراتها للضرورة، وذلك فيما إذا وقع العجز عن بعض سُنَّتهم، أو وقعت الضرورة إلى بعض ما نهوا عنه، بأن تكون الواجبات المقصودة بالإمارة لا تقوم إلا بما مضرته أقل»[2].

لكن يجب التنبيه هنا إلى أن الفارق بين الملك وخلافة النبوة ـ عند ابن تيميَّة ـ ليس في أصل بناء السلطة على الشورى والرضا، فإن ذلك لا يتفق مع نظريته في القوة والقدرة والشوكة، وإنما الفارق عنده ـ فيما يظهر لي ـ يكمن في الممارسة السياسية، المتمثلة في السنن العملية والقيمية، التي سار عليها الخلفاء الراشدون، وحول هذا المعنى يدور[3]، ولذلك فإنه يفترض تقييد المُلْك بِسُنَّة الخلفاء الراشدين[4]، وإمكانيّة شوب الخلافة بالملك[5].

(١) المصدر السابق ٣٥/ ٢٥.
(٢) المصدر نفسه، ٣٥/ ٢٩.
(٣) انظر: المصدر نفسه، ٣٥/ ٢٣.
(٤) المصدر نفسه، ٣٥/ ٢٥.
(٥) المصدر نفسه، ٣٥/ ٢٧.

لكن لنا أن نتساءل: هل غاب مفهوم الأُمَّة مَرْجِعًا سياسيًّا في اختيار السلطة الحاكمة، عند ابن تيميَّة؟

إن مفهوم الأُمَّة كان حاضرًا بقوة في ذهن ابن تيميَّة، لكنه كان مفهومًا دينيًّا علميًّا، وظيفته حفظ الشريعة[1]، أما «الأمة» مفهومًا سياسيًّا، فلم يكن له حضور واضح في رؤيته السياسية، إلا في إطار نظريته في «الشوكة والقدرة»، والتي لا تعطي مفهوم الشورى والاتفاق والاختيار والحق السياسي للأمة.

لم يُغلِّبْ ابن تيميَّة في رؤيته السياسية الجانب التنظيري العميق، الذي تَمَتَّعَتْ به ذهنيِّتُهُ العلمية، في حَلِّ المُشْكِلات الفكرية من جذورها، كما هو مشاهد في مشكلات المنطق والوجود والمعرفة، ولكنه ـ في رأيي ـ تناول إشكالات الرؤية السياسية، من زاوية الإصلاح العملي الوقائي، الطاغي على الإصلاح النظري الجذري، وهو علاج مُؤقَّت لا يمكنه الإجابة عن كل الأسئلة المحيرة القلقة في هذا الباب، ولا يستطيع تقديم نظرية علمية متماسكة.

(١) انظر: منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٦/٤٥٧ ـ ٤٥٨.



الفصل الثاني

وحدة العلاقة بين العقل والنقل

وفيه تمهيد ومبحثان:

- المبحث الأول: تحليل العلاقة بين العقل والنقل.
- المبحث الثاني: نقد قانون المعارضة بين العقل والنقل.



تمهيـــد

لا تمثل علاقة العقل بالنقل أية مشكلة، في رؤية ابن تيميَّة المعرفيَّة، كما تستشكلها المناهج والرؤى المعرفية الأخرى، إذ العلاقة بينهما - في نظره - علاقة انسجام وائتلاف وتكامل، في بناء مرصوص واحد، يحتضنه سور «الوحدة المعرفية»، ويعززه منطقها؛ لأن أصل النقل الصحيح الكتاب، وأصل العقل الصريح الميزان، وكلاهما من مصدر واحد، ألا وهو الله الذي أنزلهما وبعث بهما أنبياءه ورسله، إذ يقول تعالى مُمْتَنًّا على عباده بإنزالهما: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧]، ويقول سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الحديد: ٢٥].

فالكتاب: هو الوحي المنقول، والميزان: هو ما يعرف به تماثل المتماثلات، واختلاف المختلفات، في الشرعيات والعقليات، فهو العدل الذي يتضمن «اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوِّي بين المتماثلين، ويفرِّق بين المختلفين، بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف»[1].

فالعقل المبني على الفطرة من جنس الميزان، والنقل المؤسَّس على الصِّحة يُتوِّجه الكتاب، ومَرَدُّهُمَا إلى واحد، وهو الله الذي أنزل الكتاب، وخلق العقل، و«الأمر الشرعي» و«الخلق القدري» يرجعان إليه، كما قال

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٢٧.

تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، و«ما جاء من عند الله، فإنه متفق مؤتلف، فيه صلاح أحوال العباد، في المعاش والمعاد»[١] على حد تعبير ابن تيميَّة.

إنه لا يجوز قط ـ والحالة هذه كما صَرَّح بها ابن تيميَّة ـ «أن يختلف الكتاب والميزان، فلا يختلف نَصٌّ ثابت عن الرسل وقياس صحيح، لا قياس شرعي ولا عقلي، ولا يجوز قَطُّ أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية...»[٢]، لكن كيف يصح أن نقول: إن الرسل أُرسِلَت بالميزان العقلي، مع أن موازين العقول ثابتة للبشرية، قبل إرسال الرسل؛ لأنها من أصل خلقتهم وفطرهم؟

يجيب ابن تيميَّة بتأكيده على وحدة الأدلة العقلية والعلوم النبوية الوحيية، وإرشاده إلى أن وظيفة الأنبياء تنبيه الفطر وإثارتها والتذكير بها ـ كما أشرت إليه فيما سبق ـ ولذلك يقول جوابًا على ذلك السؤال: «قيل: لأن الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية، التي يعرفون بها التماثل والاختلاف، فإن الرسل دلت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة، التي يُستدل بها على المطالب الدينية، فليس العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام، ويجعلون ما يعلم بالعقل قسيمًا للعلوم النبوية، بل الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ بَيَّنَت العلوم العقلية، التي بها يتم دين الناس علمًا وعملًا، وضربت الأمثال، فَكَمَّلَت الفطرة بما نَبَّهتْها عليه، وأرشدتها مما كانت الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطرة قد فسدت بما حصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة، فأزالت ذلك الفساد وبيَّنت ما كانت الفطرة معرضة عنه، حتى صار عند الفطرة معرفة الميزان التي أنزلها الله وبيَّنتها رسله»[٣].

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٥/٣١٨.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤١٧ ـ ٤١٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٢٧.

وكما أن «الوحدة المعرفية» الجامعة للكتاب والميزان، تدل على «وحدة العقل والنقل»، فكذلك «الوحدة المعرفية» المؤلِّفة بين الحقيقة الشرعية والحقيقة الكونية تومئ إيماءة صريحة إلى «وحدة العقل والنقل»؛ لأن دلائلهما حق، ولا يجوز تناقض دلائل الحق، وفي بيان ذلك يقول ابن تيميَّة: «... السمع الصحيح هو القول الصادق من المعصوم، الذي لا يجوز أن يكون في خبره كذب، لا عمدًا ولا خطأً، والمعقول الصحيح هو ما كان ثابتًا أو منتفيًا في نفس الأمر، لا بحسب إدراك شخص معين، وما كان ثابتًا أو منتفيًا في نفس الأمر، لا يجوز أن يخبر عنه الصادق بنقيض ذلك، بل من شهد الكائنات على ما هي عليه وجدها مطابقة لخبر الصادق، كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت: ٥٣]، فأخبر أنه سيريهم من الآيات العيانية المعهودة لهم، ما يُبيِّنُ لهم أن القرآن حق...»[١].

فالبِنْيَة المعرفية مُحْكَمَة، تتطابق فيها الرؤية الوجودية مع الرؤية المعرفية، وتتوافق فيها البراهين العقلية الصريحة مع البراهين الشرعية الصحيحة؛ لأن «دلائل الآيات والآفاق العِيَانِيَّة موافقة للدلائل القرآنية، إذ كانت أدلة الحق شهودًا صادقين، وحُكَّامًا لا يثبت عندهم إلا الحق المبين»[٢].

وإذا كان العقل والنقل طريقين متعاضدين من طرق المعرفة ـ كما ظهر في الفصل السابق ـ فإنه لا معنى لافتراض تعارضهما، من جهة كونهما طريقين؛ لأن وصف الدليل بأنه عقلي أو نقلي، وصف موضوعي محايد، لا أَثَرَ له في صحة المدلول أو فساده، وإنما المؤثر في الميدان المعرفي الاستدلالي، هو درجة المعرفة فيهما، لا في كونهما طريقين، كما سيأتي بيانه ـ إن شاء الله ـ في هذا الفصل.

وبهذا يظهر وَجْهٌ من وجوه زيف دعوى المعارضة بين العقل والنقل،

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٤٠.

(٢) المصدر نفسه ٧/٨٣، وانظر: المصدر نفسه ٥/ ٣١٢، وغيره.

وفي هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «... كون الدليل عقليًّا أو سمعيًّا ليس هو صفة تقتضي مدحًا ولا ذمًّا، ولا صحة ولا فسادًا، بل ذلك يبيِّن الطريق الذي به علم، وهو السمع أو العقل، وإن كان السمع لا بد معه من العقل، وكذلك كونه عقليًّا أو نقليًّا»[1].

يدور هذا الفصل على بيان أمرين:

الأول: إبراز العلاقة الوثيقة المنسجمة بين العقل والنقل، في رؤية ابن تيميَّة المنهجية، وهذا ما حواهِ المبحث الأول.

الثاني: بعض المعالم المنهجية، في قراءة ابن تيميَّة النقدية لمشروع المعارضة بين العقل والنقل، الذي تَجَلَّى في قانون التأويل المشهور عند المتكلمين، لا سيَّما الأشاعرة منهم، وهذا ما حواه المبحث الثاني.

وكلا الأمرين يدوران في فَضَاء «مفهوم الوحدة المعرفية»، منه يَصْدُرَانِ وإليه يَرِدَانِ، ومن مائه يَرْتَوِيَانِ، فهو المفهوم المنهجي القادر على حل ذلك الإشكال المفتعل في علاقة العقل بالنقل.

(١) المصدر السابق ١/١٩٨.

المبحث الأول

تحليل العلاقة بين العقل والنقل

وفيه:

- أولًا: التحام العقل بالنقل في المعرفة الاستدلالية.
- ثانيًا: استحالة تعارض العقل والنقل.

المبحث الأول

تحليل العلاقة بين العقل والنقل

عن طريق تحليل العلاقة بين العقل والنقل، بَيَّن ابن تيميَّة أمرين:

الأول: مدى العلاقة الوثيقة واللُّحْمَة المنهجية بين العقل والنقل، وما تَرتَّبَ من الأخطاء المنهجية على محاولة فَكِّ الارتباط بينهما.

الثاني: تقرير نتيجة تلك العلاقة الوثيقة، وهي استحالة التعارض بينهما، وهذا مرتكز مفهومي ـ عند ابن تيميَّة ـ في قراءته النقدية للإشكال المفتعل بين العقل والنقل.

أَوَّلًا: التِحَامُ العَقْلِ بِالنَّقْلِ فِي المَعْرِفَةِ الاسْتِدْلالِيَّةِ

من القواعد الضرورية المقررة في أصل التكليف الشرعي، أن العَقْل الغريزي شرط ضروري من شروط التكليف، فإن تكليف الإنسان الإيمان بأصول الدين، قائم على إعمال عقلي، فمن لا عقل له لا تكليف عليه، وقيام الحجة الشرعية لا يكفي فيه مجرد بلوغها، بل لا بد مع ذلك من فهم تلك الحجة - والفهم إعمال عقلي - لا سِيَّمَا إذا عرضت للمكلَّف شُبْهة معتبرة تمنعه من اعتقاد مقتضى تلك الحجة، وإلَّا كان معذورًا في تأويل مخالفة الحجة الشرعية.

ولذلك جعل الله مُشاقَّة الرسول ﷺ ومخالفة سبيل المؤمنين سببين من أسباب العذاب بعد العلم بالحجة وتبيّنها، قال تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥﴾ [النساء: ١١٥]، فإذا كانت الغريزة العقلية والإعمال العقلي شرطًا في التكليف الديني، وبلوغ الحجة الشرعية، فالعلاقة بين العقل والنقل علاقة توافق، لا علاقة تباين، إذ يمتنع - عقلًا - أن يتنافيا؛ لأن ما كان شرطًا في الشيء امتنع أن يكون منافيًا له[1].

ليست العلاقة بينهما علاقة توافق فحسب، بل هي - أيضًا - علاقة تداخل، بمعنى أن المعرفة الاستدلالية الشرعية، مركبة تركيبًا مزجيًّا من العقل

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٨٩.

ودلالته والنقل ودلالته، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، وهذا هو حقيقة الدليل الشرعي النقلي، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «دلالة السمع تتناول الأخبار، وتتناول الإرشاد والتَّنبِيه والبيان للدلائل العقلية... فتلك الأدلة عقلية، باعتبار أن العقل يعلم صحتها إذا نبه عليها، وهي شرعية، باعتبار أن الشَّرع دلَّ عليها وهدى إليها، فعلى هذا التقرير تكون الدلائل حينئذٍ شرعية عقلية»[1].

علاقة التضمن والتلازم بين العقل والنقل:

لإظهار اللُّحْمَة المنهجية بين العقل والنقل، وإدراك علاقة التَّداخل بينهما في المعرفة الاستدلالية، يمكن النظر إليها من جهتين: من جهة التلازم، ومن جهة التَّضَمُّن ـ على حَدِّ وصف ابن تيميَّة لهما ـ وتفصيلهما **كما يلي**:

الأولى: جهة التَّلازم المعرفي، فإن العقل دليل على إدراكنا المعرفي لصحة النقل، وإدراكنا لصحة النقل دليل على إدراكنا المعرفي لدلالة العقل.

فهناك تلازم في مقامين:

- **الأول**: كون العقل دليلًا والنقل مدلولًا، والدليل ملزوم للمدلول.
- **الثاني**: كون العقل مدلولًا والنقل دليلًا، والمدلول لازم للدليل.

فالتلازم من الجهتين، وهو أقوى صور التلازم، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «العقل ملزوم لعلمنا بالشرع ولازم له، ومعلوم أنه إذا كان اللزوم من أحد الطرفين، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن نفي اللازم نفي الملزوم فكيف إذا كان التلازم من الجانبين؟!»[2].

لكن يجب التنبيه هنا إلى: أن المراد بالعقل الملازم للنقل، من جهة كونه لازمًا وملزومًا، هو العقل الذي يُعَدُّ أصلًا معرفيًّا للنقل، وتتوقف صحة النقل عليه، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «إذا كان صحة الشرع لا تعلم إلا بدليلٍ

---

(١) المصدر السابق ٨/ ٣٧.

(٢) المصدر نفسه ٥/ ٢٦٨.

عقلي، فإنه يلزم من عِلْمِنَا بصحة الشرع، علمنا بالدليل العقلي الدال عليه، ويلزم من علمنا بذلك الدليل العقلي، علمنا بصحة الشرع»[1].

فليست كل الدلالات العقلية يتوقف العلم بصحة النقل عليها، بل هناك دلالات عقلية ليست أصلًا للنقل[2]، وهناك دلالات عقلية تكون أصلًا في الدلالة على صحة النقل، تكون لازمة للنقل وملزومة له، وهي دلالات مُتَنوِّعة تدل على إثبات أصل النقل، وهو صدق النبي، مثل: الدلالة العقلية الحسية، ويدخل فيها دلالة المعجزة، وكالدِّلالة العقلية الخبرية، والمراد بها: دلالة الأخبار المتواترة على صدق ادعاء الأنبياء ﷺ نزول الوحي عليهم، وكالدِّلالة العقلية السُّلوكية والمراد بها: دلالة أحوال النبي وأوصافه الخُلُقيَّة على صدق ما ادعاه من النبوة، وكالدِّلالة العقلية الذاتية، والمراد بها: دلالة ما تَضَمَّنَه النقل المعصوم من وجوه الإعجاز في الأخبار والأحكام والبيان والعلم[3].

الثانية: من جهة التَّضَمُّن، فإنه إذا كان العقل والنقل متلازمين، فإن النقل متضمن دلالات العقل، التي تقتضي بيان الحق، وترسيخ اليقين في القلب، وهذه الأدلة هي البيان والتبيان الذي تَضمَّنَه النقل المعصوم «الوحي»، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾﴾ [الحديد: ٢٥].

فالنقل المعصوم المتمثل في «الكتاب والسُّنَّة قد بَيَّنَ الحقَّ، وبَيَّنَ الطرق التي بها يعرف الحق، وذكر الأدلة العقلية والأمثلة المضروبة، التي هي مقاييس برهانية، ما هو أكمل في تحصيل العلم واليقين، مما أحدثه أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة، وليس هدى الكتاب بمجرَّد كونه خبرًا، كما يظنه بعضهم، بل قد نَبَّه وبَيَّنَ ودَلَّ على ما به يعرف الحق من الباطل، من الأدلة

---

(١) المصدر نفسه ٥/ ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٧/ ٤١.

(٣) اهتم ابن تيميَّة ببيان تلك الدلائل العقلية في كتبه، لا سيما في كتابه الجواب الصحيح، وكتابه شرح الأصبهانية، وقد أشرت إلى شيء منها في مدخل البحث.

والبراهين، وأسباب العلم واليقين»[1].

وبهذا الوجه يُعْلَمُ خطأُ المقابلة بين الدليل الشرعي والدليل العقلي؛ لأن الدليل العقلي قِسْمٌ من الدليل الشرعي، وليس قَسِيْمًا له، بل المقابل للدليل الشرعي الدليل البدعي[2]، لكن لا يعني هذا أن كل الأدلة الشرعية أدلة عقلية، بل الدليل الشرعي نوعان: عقلي وهو ما دل الشرع عليه، وقسيمه النوع الثاني وهو الدليل السمعي المحض، وكلاهما يجتمعان في إطار الدليل الشرعي، فالدليل الشرعي نوعان[3]:

الأول: عقلي سمعي، مستفاد من دلالة الشارع على المدلولات المعقولة، مثل عامة مسائل أصول الدين الكبار، كالرُّبُوبية والأُلوهية، والنبوات، فهذا تعلم من جهة العقل ودلالته، ومن جهة الشرع لا بمجرد أخباره، بل من جهة دلالته وبراهينه[4].

الثاني: سمعي، مستفاد من أخبار الشارع، وهو ما دل عليه الشارع بمجرد الإخبار، مثل إخباره عن الغيوب المحضة؛ كالجنة ونعيمها، والنار وعذابها، فالعقل يعجز عن الدلالة على تلك الأخبار دلالة مباشرة، لكن هل يمكنه أن يدل عليها دلالة غير مباشرة؟ إنه ـ كما تقدم بيانه في مباحث الغيب ـ بإمكان العقل أن يدل عليها دلالة غير مباشرة، من طريق إقامة البراهين العقلية على صدق النبي المُبَلِّغ، «فإنه إذا عرف صدق المُبلِّغ جاز أن يُعلَم بخبره كل ما يحتاج إليه»[5].

وبهذا التحرير يمكن إدراك العلاقة «الابستمولوجية»، بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، فالعلوم الشرعية أعم من العلوم العقلية، إذ تشتمل على العلوم العقلية التي أخبر بها الشارع، أو أمر بها، أو دل عليها، وبهذا الاعتبار لا

---

(١) الدرء، ٧/ ٢٨٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١/ ١٩٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٣٧، مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ١٣/ ١٣٦، ١٩/ ٢٢٩ ـ ٢٣١.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ٢٣٠.

(٥) المصدر السابق ١٩/ ٢٣١.

تكون العلوم العقلية قسيمة للعلوم الشرعية، وأما العلوم العقلية فهي أخص، فقد تكون علومًا خارجة عن مُسَمَّى الشرعية؛ كالطِّب والحساب والصناعات[1].

فالدلائل النقلية متضمنة للدلائل العقلية، والقرآن مملوء من الدلائل والأقيسة العقلية، ومن الأمثال المضروبة، والبراهين القاطعة على توحيد الله، وصدق رسله، وأمر المعاد والبعث[2]، ولذلك اعتنى ابن تيميَّة بإبراز تلك الدلائل العقلية، مثل قياس الأولى، وبعض الدلالات العقلية، التي اشتملت عليها كثير من الآيات[3]، لا سيما الآيات الدالة على قضية البعث، فقد استخرج منها وجهين عقليين دَالَّيْنِ على تلك القضية، وهما: الوجود والعيان، ثم الاعتبار والبرهان[4].

ولذلك كان القرآن الكريم ـ في نظر ابن تيميَّة ـ مُشْتَمِلًا على خلاصة الطرق الاستدلالية الصحيحة الموجودة عند العقلاء، من المُتكلِّمة والمُتفلسفة، ومنزَّهًا عن الطرق الاستدلالية الفاسدة، فقد جمع القرآن أقوى الطرق الاستدلالية البرهانية والإقناعية، وهي: الحكمة، والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن، جمعتها آية كريمة، وهي قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ [النحل: ١٢٥].

وتلك الطرق الاستدلالية القرآنية تُشْبِهُ من بعض الوجوه ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ الأقيسة المنطقية الثلاثة، وهي: «البرهان»، و«الخطاب»، و«الجدل»[5]، بل هي أكمل من وجوه:

---

(١) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) انظر: إغلاظ ابن تيميَّة لبعض للمتكلِّمين الذين هَوَّنُوا من حجج القرآن العقلية، مثل الآمدي: الدرء، ٧/ ٣٦٠ ـ ٣٦١، ومجموع الفتاوى، ٢/ ٤٦.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٢٨ ـ ٣٨.

(٤) انظر: المصدر السابق ٧/ ٣٧٥ ـ ٣٨٣.

(٥) القياس البرهاني: هو المؤلف من اليقينيات، سواء كانت ابتداء، وهي الضروريات، أو بواسطة، وهي النظريات، وأما القياس الخطابي: فهو قياس مركب من مقدمات مقبولة أو مظنونة، وأما القياس =

الأول: أن تلك الطرق القرآنية الثلاثة، تشتمل على العلم والعمل، الخبر والطلب، بخلاف الأقيسة المنطقية الثلاثة، التي تدور حول التصديق في القضايا العلمية الخبرية، فالحكمة القرآنية: معرفة الحق والعمل به، والموعظة الحسنة تجمع بين التصديق بالخبر، والطاعة للأمر، وكذلك الجدل الأحسن.

الثاني: مراعاة الطرق القرآنية لأحوال الناس وواقعهم؛ فالحكمة نافعة لمن يعترف بالحق ويَتَّبِعُهُ، والموعظة مفيدة لمن يعترف بالحق ولا يعمل به، والجدال مُجْدٍ لمن لا يعترف بالحق.

الثالث: أن كل مقدمات الطرق القرآنية يقينية، بعكس الطرق المنطقية المشتملة على مقدمات غير يقينية، مثل بعض مُقدِّمَات الطريق الخطابي، وهي المقدمات المشهورة، وكذلك مقدمات الجدل.

الرابع: مراعاة الطرق القرآنية لنسبيِّة المعرفة، فإن تصديق الناس ليس نمطًا واحدًا، بل هو متنوِّع لنسبيِّة المعرفة البشرية - كما بينته سابقًا - ولذلك أُحِيْلَ كلُّ قوم على الطريق التي يصدقون بها، بخلاف الطرق المنطقية التي تلغي النِّسبيِّة، وتفرض تصوراتها على الواقع؛ فالبرهان يقيني دائمًا، والخطابة مشهورة أبدًا[1].

والمقصود تأكيد تلاحم العقل والنقل من جهتين: من جهة التلازم، ومن جهة التضمن، وإلى هذا المعنى أشار ابن تيميَّة، إذ يقول: «الأدلة العقلية والسمعية متلازمة، كلٌّ منهما مستلزم صحة الآخر، فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية، التي بها يُعرَف الله وتوحيده وصفاته، وصدق أنبيائه»[2].

= الجدلي: فهو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات، والغرض منه الزام الخصم، انظر: التعريفات، الجرجاني، ص٤٤، ٧٤، ٩٩.

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ٤٢ - ٤٩، وقريبًا مما قرره ابن تيميَّة، ما قرره ابن رشد في كتابه: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، ط. الثالثة، ص٣١.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٢٤. وانظر: المصدر نفسه ٧/ ٣٩٤.

المُتكلِّمون وبعض أهل الحديث: اتِّفَاق في المبدأ واختلاف في النَّتيجة:

مع وضوح تلك اللُّحْمَة المنهجية، التي تجمع بين العقل والنقل، فإن بعض الباحثين والنظار حاولوا تمزيق تلك اللُّحمة، فوقعوا بذلك في تشوهات منهجية، ومِمَّا يدعو للطرافة أن تلك المحاولة المنهجية في فَكِّ الارتباط بين العقل والنقل، كانت مبدأً منهجيًّا لفريقين متضادين، اتفقا في المبدأ، واختلفا في النتيجة، وهما ـ كما يراهما ابن تيميَّة ـ المتكلِّمون وبعض المنتسبين للسَّلَف من أهل الحديث.

فقد اتَّفَقَا على تجريد النقل من العقل، وعارضا بينهما، ثم اختلفا في النتيجة، فالمتكلِّمون قَدَّموا العقل على النقل، وبعض أهل الحديث قَدَّموا النقل على العقل، فهما في الحقيقة وجهان لِعُمْلَةٍ واحدة في هذا الباب، ولذلك يقول ابن تيميَّة بعد أن بَيَّنَ تلازم الأدلة العقلية والنَّقْلية: «لكن من الناس من ظن أن السمعيات ليس فيها عقلي، والعقليات لا تتضمن السمعي، ثم افترقوا، فمنهم من رَجَّح السمعيات، وطعن في العقليات، ومنهم من عكس، وكلا الطائفتين مُقصِّر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية، ثُمَّ تجد هؤلاءِ وهؤلاءِ في أتباع الأئمة: مالك والشافعي وأحمد وغيرهم»[1].

فكلا الطَّائفتين أعرضتا عن الأصول التي بَيَّنها الشارع، وأقام عليها الدَّلائل والبراهين العقلية، فالمتكلِّمون أَصَّلوا أُصولًا تخالف الأصول الشرعية، وبعض أهل الحديث أهملوا الأُصول الشرعية العقلية الدالة على صدق النبي، وبسبب الإعراض والمخالفة للحق وقع الخلاف بينهما، وفي بيان ذلك يقول ابن تيميَّة عن الخلاف الحاصل بينهما، بَادِئًا بأهل الحديث الذين جَرَّدُوا الأدلة النقلية من الدلالات العقلية «... يستدلون بالقرآن من جهة أخباره، لا من جهة دلالته، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد، وأنه قد بَيَّنَ الأدلة العقلية الدالة على ذلك، ولهذا سموا كتبهم أصول السُّنَّة والشريعة ونحو ذلك، وجعلوا الإيمان بالرسول قد

(١) المصدر السابق ٨/ ٢٤ ـ ٢٥.

استقرَّ، فلا يحتاج أن يُبيِّن الأدلة الدالة عليه، فَذَمَّهُم أولئك [أي: المتكلِّمون] ونسبوهم إلى الجهل، إذ لم يذكروا الأُصول الدالة على صدق الرسول، وهؤلاء [أي: أهل الحديث] ينسبون أولئك إلى البدعة، بل إلى الكفر، لكونهم أَصَّلوا أُصولًا تخالف ما قاله الرسول، والطائفتان يلحقهما الملام...»[١].

وبهذا الخلاف ضاع الدليل الشرعي، المُكَوَّن من الدلائل السمعية والعقلية بينهما، وتلاشت الصِّنَاعة العقلية الشرعية عندهما، وهذا ما يُفسِّرُ نُفْرَة وحساسيَّة بعض السَّلَفيين من العقل والتعقل، والرأي والكلام والجدل، وكذلك يُفَسِّرُ تَهْوِين المتكلِّمين للبراهين الشرعية العقلية، والإعراض عنها واستبدال غيرها بها مما يُزعَم أنه من العقليَّات.

يُبيِّن ابن تيميَّة ذلك التشويه المنهجي، موضحًا أسبابه، قائلًا: «... لكن لمَّا أحدث قوم من الكلام المبتدع المخالف للكتاب والسُّنَّة ـ بل وهو في نفس الأمر مخالف للمعقول ـ وصاروا يُسمُّون ذلك عقليات، وأُصول دين، وكلامًا في أصول الدين، صار من عرف أنهم مبتدعة ضُلَّال في ذلك ينفر عن جنس المعقول والرأي والقياس والكلام والجدل.

فإذا رأى من يتكلَّم بهذا الجنس اعتقده مبتدعًا مبطلًا، كما أن هؤلاء [أي: المتكلِّمين] لمَّا رأوا أن جنس المنتسبين إلى السُّنَّة والشرع والحديث، قد أخطأوا في مواضع، وخالفوا فيها صريح المعقول، وهم يقولون: إن السُّنَّة جاءت بذلك، صار هؤلاء ينفرون عن جنس ما يُستدل في الأُصول بالشرع والسُّنَّة، ويُسمُّونهم حشوية وعامَّة.

وكلٌّ من هؤلاءِ وهؤلاءِ أَدخلوا في مُسَمَّى الشرع والعقل والسمع ما هو محمود ومذموم، ثم هؤلاء قبلوا على مُسمَّى الشرع والسُّنَّة عندهم محموده ومذمومه، وخالفوا مُسمَّى العقل محموده ومذمومه، وأولئك قبلوا مُسمَّى العقل عندهم محموده ومذمومه وخالفوا مُسمَّى الشرع محموده ومذمومه»[٢].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ١٦١.

(٢) النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٣٣٠ ـ ٣٣١. وانظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ١٣٧ ـ ١٣٨، والدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٩ ـ ٢٠.

لقد تَجَلَّى تَجرُّد ابن تيميَّة العلمي، وتحرُّرُه الفكري في نقده طائفة من أهل الحديث، مع انتسابه للحديث والسُّنَّة والسَّلف، فإن ذلك النقد المنهجي من مقتضيات الأمانة العلمية التي يتمتع بها، ومن موجبات الصَّرَامة المنهجيَّة، الواضحة في منهجه العلمي تقريرًا ونقدًا.

فإعراض بعض أهل الحديث عن الصِّناعة العقلية النقلية، ومعاداتهم لها، خطأٌ منهجي، يجب أن يُنزَّه منه المنهج السلفي وأهل الحديث، فإنهم بإقصائهم العقل من ميدان المعرفة شَابَهُوا الصُّوفية، الذين يذمون العقل ويعيبونه، محاولين تجاوزه في تقريرهم للمعرفة الوجدانية الباطنة، وبمعارضتهم بين العقل والنقل قَارَبُوا المتكلِّمين، أصحاب مشاريع المعارضة بين العقل والنقل، ويُصرِّح ابن تيميَّة بهذا المَلْحَظ المنهجي، إذ يقول بعد نقده لأهل الكلام ولأهل التصوف: «وقد يقترب من كل من الطَّائفتين بعض أهل الحديث، تارة بعزل العقل عن محل ولايته، وتارة بمعارضة السنن به»[1].

ومن الآثار المنهجية السَّلْبية المُترتِّبة على موقف بعض أهل الحديث من علاقة العقل بالنقل، تفريطهم في تَأمُّل معاني النصوص، وفي القيام العِلْمِي بما تَستحقُّه من الحجج العقلية، ورفع معارضها، مع اعتمادهم ـ أحيانًا ـ على المنقولات الضعيفة والمكذوبة في الاستدلال، وفي بيان تلك الآثار يقول ابن تيميَّة: «... المنتسبون إلى أهل الحديث والسُّنَّة والجماعة، يحصل من بعضهم ـ كما ذكرتُ ـ تفريط في معرفة النصوص، أو فهم معناها، أو القيام بما تستحقه من الحجة، ودفع معارضها، فهذا عجز وتفريط في الحق، وقد يحصل منهم دخول في باطل: إما في بدعة ابتدعها أهل البدع، وافقوهم عليها، واحتاجوا إلى إثبات لوازمها، وإما في بدعة ابتدعوها هم، لظنهم أنها من تمام السُّنَّة كما أصاب الناس في مسألة كلام الله وغير ذلك من صفاته، ومن ذلك أن أحدهم يحتجُّ بكل ما يجده من الأدلة السمعية، وإن كان ضعيف المتن والدلالة، ويَدَعُ ما هو أقوى وأبين من الأدلة العقلية، إما لعدم علمه

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/ ٣٣٩.

بها، وإما لنفوره عنها، وإما لغير ذلك...»[1].

وعَيْبُ أهل الكلام أهل الحديث بقلة المعرفة وقلة الفهم، مُتحقِّق في بعض أهل الحديث، كما يراه ابن تيميَّة، ويؤكِّدُه بوقوفه على ذلك، وفي صراحة متناهية يقول: «إذا قابلنا بين الطائفتين ـ أهل الحديث وأهل الكلام ـ فالذي يعيب أهل الحديث وأهل الجماعة بحشو القول: إنما يَعيبُهم بقلة المعرفة، أو بقلة الفهم، أما الأول: فَبِأَن يحتجوا بأحاديث ضعيفة أو موضوعة، أو بآثار لا تصلح للاحتجاج، وأما الثاني: فبأن لا يفهموا معنى الأحاديث الصحيحة، بل قد يقولون القولين المتناقضين، ولا يهتدون للخروج من ذلك... ولا ريب أن هذا موجود في بعضهم، يحتجون بأحاديث موضوعة في مسائل «الأصول والفروع»، وبآثار مفتعلة وحكايات غير صحيحة، ويذكرون من القرآن والحديث ما لا يفهمون معناه، وربما تَأَوَّلُوه على غير تأويله، ووضعوه على غير موضعه.

ثم إنهم بهذا المنقول الضعيف، والمعقول السَّخِيف، قد يُكفِّرُون ويُضَلِّلُون، ويُبدِّعُون أقوامًا من أعيان الأمة ويجهلونهم، ففي بعضهم من التفريط في الحق، والتعدي على الخَلْق ما قد يكون بعضه خَطَأً مغفورًا، وقد يكون مُنْكَرًا من القول وزورًا، وقد يكون من البدع والضَّلالات التي توجب غليظ العقوبات، فهذا لا ينكره إلا جاهل أو ظالم، وقد رأيت من هذا عجائب»[2].

لكن لا يصح تعميم تلك الأخطاء المنهجية، على مذهب أهل الحديث والسلف، وذلك خطأٌ وقع فيه من يحكي أقوال المذاهب، مثل «ابن رشد» حينما حكى مذهب السلف ـ ويسميهم بالحشوية ـ في الاعتقاد بالله، حيث زعم أنهم يعتقدون أن الطريق إلى معرفة الله السَّمْع لا العقل[3]، وهذا النقل غلط على مذهب السلف، يفتقر إلى تحرير وقد بَيَّنَ ابن تيميَّة منشأ ذلك

(١) الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٢٩٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٢٣ ـ ٢٤، وانظر: المصدر نفسه ٤/ ١٤٥.

(٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط. الثانية، ص١٣٣ ـ ١٣٤.

الغلط، قائلًا: «لما كان السلف والأئمة يَرُدُّونَهم إلى الشَّرع، وظَنُّوا هم أن الشرع لا يدل إلا بمجرَّد خبر الرسول ﷺ، قالوا بطريق الإلزام، فيلزم أن يكون وجود الصانع تعالى، يكفي فيه مجرَّد خبر الرسول بوجوده، وكان هذا من تقصيرهم في معرفة الشرع، فإن الشرع يتضمن بيان الدلائل العقلية، التي يحتاج إليها، وينتفع بها في هذا الباب»[1].

وفي «بيان تلبيس الجهميَّة» ناقش ابن تيميَّة ما نَسَبَهُ ابن رشد لمذهب السلف، مُبيِّنًا غلطه، مُتَتبِّعًا جذوره، مُحقِّقًا مذهب السلف في تلك المسألة[2] وقريبًا من ذلك الغَلَط ما حكاه أهل الكلام عن أهل الحديث والسُّنَّة، إنكار حُجِيَّة العقل، وإنكار النظر والاستدلال العقلي، وهذا مما يدعو إلى العجب[3].

ووقوع بعض أهل الحديث في عُيوب منهجية، لا يعني سلامة منهج خصومهم من المُتكلِّمين، بل إن المُتكلِّمين أشدُّ تناقضًا وأكثر تكلفًا، وأقبح فعلًا في إقصاء الوحي الإلٰهي عمليًّا من أهم مباحث أصول الدين، وعزل الله ورسوله عن ولايتهما المعرفية[4].

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٣٥١.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ١٣١ ـ ١٣٣.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٥٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٤/ ٢٤ ـ ٢٧، والرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٢٩٢ ـ ٢٩٣.



ثَانِيًا: اسْتِحَالَةُ تَعَارُضِ العَقْلِ والنَّقْلِ

إذا كان العَقْل والنقل متلاحمين من جهة التلازم، ومن جهة التضمن، فإنه يستحيل تعارضهما، وإذا كانا طريقين متعاضدين من طرق المعرفة، فإنه يمتنع تصادمهما معرفيًّا.

تعليل استحالة التعارض بين العقل والنقل:

تلك الاستحالة قائمة على اعتبارات، يمكن جمعها في ثلاث جهات:

الأولى: الرؤية الوجودية، المتعلقة بأصل المعارف، فإن المرجعية النِّهَائيَّة التي يرد إليها الوجود والمعرفة، هي وجود الله تعالى، فالوجود المخلوق والمعرفة أثران مُنْسجِمَان من آثار وجود الله وخالقِيَّتِه، فسير المعرفة البشرية نازل لا صاعد، بمعنى أن المعارف البشرية كلها ـ بما فيها المعارف العقلية ـ نازلة من الله تعالى إلى النَّفس البشرية، فكما أن الله تعالى هو الخالق الموجود الأول فهو المُعلِّم الأول، وكما أن نفسه أصلٌ لكل شيء موجود، فهو أصل لكل معلوم للبشر، وسبق إيضاح ذلك كله في المدخل.

فإذا كان العقل الصريح ومعارفه الفطرية هبة من الله، والوحي المنقول إلينا منزل من الله، وكلاهما دلائل حق، فإنه لا مجال لافتراض المعارضة بينهما؛ لأنها حق، ودلائل الحق لا تتناقض، كما أنه لا مجال لاستقلال العقل عن النقل؛ لأن مصدرهما واحد.

الثانية: الرؤية الشرعية الكلِّيَّة، وتظهر في اعتبارات شرعية إيمانية، **أبرزها:**

ـ **أولًا:** أن الإقرار بصحة وصدق الوحي من طريق العقل ـ كما يعتقده النُّفَاة المعارضون من المتكلمين ـ يتناقض مع إمكانية معارضة الوحي مع صريح العقل، ووجه ذلك يُوضِّحُه ابن تيميَّة، إذ يقول: «... من أقر بصحة السمع وأنه علم صحته بالعقل، لا يمكنه أن يعارضه بالعقل ألبتة؛ لأن العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع، فإذا شهد مرة أخرى بفساده كانت دلالته متناقضة، فلا يصلح لا لإثبات السمع ولا لمعارضته»[1].

فإثبات صدق الرسول ـ المُبلِّغ للوحي ـ عقلًا، وردُّ بعض أخباره عقلًا، تَنَاقُضٌ، «فمن أقرَّ ببعض ما أخبر به الرسول دون بعض، فقد أبطل الدليل العقلي الدال على صدق الرسول، وقد أبدل الشرع، فلم يبق معه لا عقل ولا شرع»[2]، ولهذا يقول ابن تيميَّة: «... الأدلة العقلية توجب الإقرار بنبوة الأنبياء؛ فالقدح في نبوة الأنبياء قدح في الأدلة العقلية، ومع كون قولهم مستلزمًا لتناقضهم، فهو مستلزم لبطلان الأدلة العقلية والسمعية، وبطلان النبوات، وهذا من أعظم السفسطة...»[3].

وكما أن الإقرار عقليًّا بصدق النقل المعصوم، يتناقض مع إمكانية تعارضه مع العقل الصريح، وتقديم العقل عليه، فكذلك الإقرار بعصمة الرسول ﷺ في التبليغ ـ وهو محل اتفاق بين الطوائف ـ يتناقض مع إمكانية تعارض أخباره وأحكامه مع صريح العقل وتقديم العقل عليه، فالمعارض بين ما جاء به الرسول وبين العقل، وتقديمه عقله أو ذوقه عليه، «لم ينتفع بإثبات عصمته المُتَّفَق عليها... بل هم مُعظِّمُون للرسول في غير مقصود الرسالة، وأما مقصود الرسالة فلم يأخذوه عنه...»[4].

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٧٧.

(٢) المصدر نفسه ٥/ ٢٨٢.

(٣) المصدر نفسه ١/ ١٨٢.

(٤) المصدر نفسه ٥/ ٢٨٥.

ولا يصح أن يقال: إن النقل المعصوم مرجع معرفي تقبل أخباره وأحكامه، ما لم تعارض دلالات العقل!! ذلك لأن هذا الاعتراف بمرجعية النقل والإيمان بأخباره وأحكامه، اعترافٌ وإيمان ناقصان، إذ هما مشروطان بعدم المعارض العقلي، وهذا يُؤَدِّي إلى زعزعة الثقة المعرفية بمصدرية الوحي، والطعن في التصديق به؛ لأنه مشروط بعدم المعارض، وهو جنس لا ضابط له، فإن المعارضات العقلية، من جنس الشُّبَه السوفسطائية السَّيَّالة، التي لا حد لها، فإن منها معارضات معلومة، ومنها مجهولة، فاشتراطنا لقبول النصوص بعدم المعارض، استسلام لِلعَبَثِيَّة التي لا نهاية لها، فما يزال العقل الشَّاك يولِّد تلك المعارضات وينتجها، وما كان مشروطًا بعدمِ ما لا ينضبط، لن يبقى معه أصل للإيمان والاعتراف به[1].

ولذلك يقول ابن تيميَّة: «لا يكون الرجل مُؤْمِنًا حتى يؤمن بالرسول إيمانًا جازمًا، ليس مشروطًا بعدم المعارض، فمتى قال: أؤمن بخبره إلا أن يظهر له معارض يدفع خبره، لم يكن مؤمنًا به، فهذا أصل عظيم تجب معرفته، فإن هذا الكلام هو ذريعة للإلحاد والزندقة»[2]، فالدليل الإيماني يوجب تصديق الرسول في كل ما يخبر به مطلقًا، من غير تقييد ولا شرط، «فمتى كان الدليل إنما دل على صدقه، بشرط أن لا يعارضه موجب ذلك الدليل، صار مضمونه أن الرسول مُصَدَّق فيما لا يخالفني فيه، وليس مصدقًا فيما يخالفني فيه، ومعلوم أن هذا ليس إقرارًا بصحة الرسالة، فإن الرسول لا يجوز عليه أن يخالف شيئًا من الحق، ولا يخبر بما تُحِيله العقول وتَنْفِيه...»[3]

ـ **ثانيًا**: أنه لو أمكن التعارض والمنافاة، بين الأدلة النقلية والأدلة العقلية، أو بين العقل والنقل، لَتَعَذَّر الاستدلال بالأدلة النقلية على الأحكام الشرعية والإلٰهية، فإن الشريعة نَصَبَتِ الأَدِلَّة «لِتَتَلَقَّاهَا عقول المكلَّفين، حتى

---

(١) انظر: المصدر السابق ١/ ١٧٧، وانظر: المصدر نفسه ١/ ١٨١ ـ ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٢) المصدر نفسه ١/ ١٧٨.

(٣) المصدر نفسه ٥/ ٢٩٦.

يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو نافتها لم تَتَلقَّاها، فضلًا عن أن تعمل بمقتضاها»[1].

ـ **ثالثًا**: أن الأدلة النَّقلية، لو أمكن منافاتها للأدلة العقلية الصريحة، «لكان التكليف بمقتضاها تكليفًا بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره، بل يتصور خلافه ويصدقه، فإذا كان كذلك، امتنع على العقل التصديق ضرورة...»[2]، ولو جاء الوحي على خلاف ما تقتضيه صراحةُ العقل، «لكان لزوم التكليف على العاقل أَشَدَّ من لزومه على المعتوه والصبي والنائم، إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به، ولمَّا كان التكليف ساقطًا عن هؤلاء، لزم أن يكون ساقطًا عن العقلاء أيضًا، وذلك منافٍ لوضع الشريعة، فكان ما يؤدي إليه باطلًا»[3].

ومن جهة أخرى كيف يمكن ـ عقلًا ـ أن يريد العاقل طاعة الناس وتصديقهم له بما تكذبه عقولهم وترفضه فطرهم؟!، وهؤلاء الأنبياء أكمل الناس عقلًا ومعرفة، لا يمكن أن يُكَلِّفوا البشر بما يكذبه العقل الصريح وينافيه الحق المقبول، وفي هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «... امتنع في صريح العقل أنَّ من يريد أنَّ الناس يصدقونه ويطيعونه، يذكر لهم ما يوجب في صريح العقل تكذيبه ومعصيته، والقدح فيما جاء به ومعارضته، فإن كان المفهوم المعروف مما أخبروا [أي: الأنبياء] به الناس مناقضًا لصريح العقل، وهم لم يعرفوا أنه مناقض لصريح العقل، فقد وصفهم مَنْ قال ذلك مِنْ نقص العقل وفساده، بما أجمع الناس على فساده.

وإنْ علموا أنه مناقض لصريح العقل، وأظهروه ولم يبينوه، ولم يذكروا ما يجمع بينه وبين صريح المعقول، فقد سَعَوْا فيما به يكذبهم المكذِّب،

---

(١) الموافقات، الشاطبي ٣/ ٢٠٨.
(٢) المصدر نفسه ٣/ ٢٠٨ ـ ٢٠٩.
(٣) المصدر نفسه ٣/ ٢٠٩.

ويرتاب المُصدِّق، ويستطيل به أعداؤهم على أوليائهم، فيكون أولياؤهم في الرَّيْب والاضطراب، وأعداؤهم قد فَوَّقُوا إليهم النُّشَّاب، وحزَّبوا عليهم الأحزاب...»[1]

ـ **رابعًا**: أنه لو كانت المعارضة بين العقل والنقل ممكنة، لكان الكُفَّارُ أَوَّل من رَدَّ تعاليم الوحي بهذا الاعتبار، مع حرصهم الشديد على الطعن في ما جاء به الرسول ﷺ، حتى وصفوا القرآن بالسحر والشِّعر والافتراء، ولم يُنْقَلْ أنهم قالوا: إنه مخالف للعقل، مع تَوفُّر الدَّوَاعي والهِمَم على نقل مثل هذا، «فلمَّا لم يكن من ذلك شيء دلَّ على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول، إلا أنهم أبوا من اتباعه لأمور أخر، حتى كان من أمرهم ما كان، ولم يعترضه أحد بهذا المُدَّعَى، فكان قاطعًا في نفيه عنه»[2].

وفي بيان ذلك يقول ابن تيميَّة: «أهل العقول الذين سمعوا القرآن، والكفار من المشركين وأهل الكتاب في العصور المتقدمة، لم يكن منهم من طعن فيه، أو أورد عليه مخالفة هذه الأخبار عن صفات الله لصريح المعقول، فلو كان العلم بنقيض ذلك ثابتًا في عقول بني آدم، لم يكن في العادة أن يكون هذا الكلام الذي طَبَّقَ مشارق الأرض ومغاربها، وظهر وَليُّه على عدوه بالحجة الباهرة والسيف القاهر، وفي صريح المعقول ما يناقض أخباره، ولا أحد من العقلاء يتفطَّن لذلك لا على وجه الطعن، ولا على وجه الاستشكال...»[3].

نعم؛ ربما وقعت بعض المعارضات العقلية، من بعض المشركين لتعاليم الوحي، لا سيما قضية البعث، ولكنها معارضات جزئية، لم يكن لها قانون عام، ولم تكن مفصلة، بل كانت مجملة، ولهذا اعتنى القرآن بإثبات قضية البعث إثباتًا عقليًا مُفصَّلًا.

الثالثة: الرؤية المنهجية الكلِّيَّة، فإذا كان استحالة التعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح، متقررة من الوجهة الوجودية والشرعية والتاريخية،

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٨٥ ـ ٨٦.

(٢) الموافقات، الشاطبي ٣/ ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٧٥.

فهي ثابتة من الوجهة المنهجية، ووجه ذلك استحالة تعارض القطعيين، يُبيِّن ابن تيميَّة ذلك الوجه قائلًا: «. . . أما القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقليًا والآخر سمعيًا، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة، وحينئذٍ فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية، فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن لا يكون مدلولهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين»[1].

مناط التقديم عند التعارض بين الدليل النَّقلي والدليل العقلي:

أشرت في التمهيد لهذا الفصل، إلى أنه إذا كان العقل والنقل طريقين من طرق المعرفة، فإنه لا معنى لتعارضهما من جهة كونهما طريقين؛ لأن وصف الدليل بأنه عقلي أو نقلي، وصف موضوعي محايد، لا أثر له في صحة المدلول أو فساده[2]، وإنما المُؤثِّر في الميدان المعرفي الاستدلالي، هو درجة المعرفة لا طريقها، وهي مناط التقديم عند التعارض.

فَكلٌّ من هذين الطريقين يَسْتَبْطِنُ في تفاصيله درجات معرفية، تَبْتَدِئ من القوة وتنتهي إلى الضَّعْف، فالنَّقْل يشتمل على ضرورات، وظنيَّات، وأكاذيب، والعقل ينطوي على قطعيات، وظنيات، وأغلوطات[3]، فطرق المعرفة لا يصح أن تكون ميدانًا لبحث إشكالية التعارض بين العقل والنقل، كما يقرره قانون التعارض عند المتكلِّمين[4]، وإنما حَلُّ تلك المشكلة يكون على صعيد مستوى درجات المعرفة، لا على مستوى طرقها.

---

(١) المصدر السابق ١/ ٧٩.
(٢) انظر: المصدر نفسه ١/ ١٩٨.
(٣) انظر: المصدر السابق ١/ ١٩١.
(٤) انظر: المصدر نفسه ١/ ٨٠.

وبناء على ذلك، فإنه يستحيل تعارض القطعي مع القطعي ـ كما مر معنا ـ وتلك استحالة عقلية، راجعة إلى مبدأ من المبادئ الأولية للعقل الغريزي، إذ لازم قبول تعارض الدليلين القطعيين، الوقوع في الجمع بين النقيضين؛ لأن الدليل القطعي ـ سواء أكان عقليًّا أم سمعيًّا ـ وسيلة ضرورية لإثبات المدلول، ولا يمكن أن تتناقض الضرورات باتفاق العقلاء.

فإذا ثَبَتَ عدمُ إمكانيَّة التعارض، على مستوى طرق المعرفة وعلى مستوى درجة القطعية، أمكننا القول: بأن التعارض يمكن أن يقع على مستوى درجة الظنية، كأن يقع التعارض بين ظني وقطعي، وعندها نُقدِّمُ القطعي سواءً أكان دليلًا عقليًّا أم نقليًّا، أو كأن يقع التعارض بين ظني وظني، وعندها يُرجَع إلى قوانين الترجيح بينهما، ويُقدَّمُ ما كان راجحًا سواءً أكان عقليًّا أم نقليًّا، وفي بيان ذلك يقول ابن تيميَّة: «... إن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيًّا دون الآخر، فإنه يجب تقديمه [أي: القطعي] باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظن لا يرفع اليقين، وأما إن كان جميعًا ظنيين: فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيُّهما تَرَجَّح كان هو المُقدَّم، سواء كان سمعيًّا أو عقليًّا»[1].

وبهذا التحليل العلمي لإشكالية التعارض، يمكن إدراك الخلل المنهجي والقصور العلمي، لمن يقدم العقل على النقل مطلقًا أو بالعكس، دون فَحْصٍ لدرجة المعرفة فيهما، ودون إعمال الترجيح، إذا كان الموضوع قابلًا للترجيح، كما وقع فيه بعض نُظَّار المتكلِّمين، وبعض أهل الحديث المنتسبين للسلف، ـ وتقدمت الإشارة إليهما فيما مضى ـ فإن بعض أهل الحديث ردوا الأدلة العقلية إجمالًا، دون فحص لدلالتها، لمجرد الاعتقاد بأنها تعارض النقل، وفي المقابل فإن بعض المتكلِّمين لم يردوا الأدلة النَّقلية لِضَعْفٍ فيها أو في مُقدِّمَاتِها، ولكن رفضوها لمُجرَّد أنها تخالف العقول رفضًا إجماليًّا[2].

---

(١) المصدر السابق ١/ ٧٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١/ ١٧٥.

وبإثبات التلاحم بين العقل والنقل، واستحالة تعارضهما، ينكشف زيف السؤال التالي: إذا تعارض العقل والنقل فأَيُّهمَا نقدم؟.

فهذا السؤال زائف، لا رصيد له من العلم، سوى أنه قام على فكرتين مغلوطتين:

الأولى: تجريد النقل من العقل.

والثانية: افتراض التعارض بينهما، ولما كان زائفًا كان الجواب عنه غلطًا، فكلا الوجهين من الإجابة غلط، سواء أكان الجواب بتقديم العقل أم بتقديم النقل.

فالنقل لا يمكن أن يعارض الضرورات العقلية، فإنْ ظَنَّ الباحث تعارضهما، فإنه لا يخلو من أمرين:

- **الأول**: على صورتين: إما فساد النقل من حيث سنده، كأن يكون النقل مكذوبًا، وإما فساد الدلالة التي توهمها الباحث.

- **الثاني**: فساد الدلالة العقلية التي ظنها المستدل؛ لأن «المعقول الصحيح هو ما كان ثابتًا أو منتفيًا في نفس الأمر، لا بحسب إدراك شخص معين»[1].

وفي بيان ذلك يقول ابن تيميَّة: «متى تعارض في ظن الظان الكتاب والميزان ـ النص والقياس الشرعي أو العقلي ـ فأحد الأمرين لازم: إما فساد دلالة ما احتج به من النص، إما بأن لا يكون ثابتًا عن المعصوم، أو لا يكون دالًّا على ما ظنه، أو فساد دلالة ما احتج به من القياس ـ سواء كان شرعيًّا أو عقليًّا ـ بفساد بعض مقدماته أو كلها. . .»[2].

ويضرب ابن تيميَّة مثالًا على النقل المكذوب، الذي عارض العقل الصريح بحديث عرق الخيل، وفيه «أَنَّ الله خَلَقَ خيلًا، فأجراها فعرقت،

(١) المصدر السابق ٧/ ٤٠.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤١٨.

فخلق نفسه من ذلك العَرَق»[١]، ومثله الحديث الموضوع، في نزول الإله عشية عرفة إلى الموقف على جمل أورق، ومصافحته للركبان ومعانقته للمشاة[٢]، وغيرها من الأحاديث المكذوبة باتفاق أهل العلم[٣].

فالأثر الأول عَارَضَ العقل الصريح، الدال على أن الله هو الأَوَّلُ لا شيء قبله، وهو منتهى العلل، وأنه خالق لا مخلوق، والأثر الثاني ناقض دلالة العقل الصريح على تمايز الخالق من المخلوق، ونقصان المخلوق في مقابلة كمال الخالق.

ثم يضرب ابن تيميَّة على فساد الدِّلالة المُتَوهمَة من النقل الصحيح السند، بالحديث القدسي «**يقول الله تعالى: عبدي مرضت فلم تعدني، فيقول: رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلانًا مرض، فلو عدته لوجدتني عنده، عبدي جُعْتُ فلم تطعمني، فيقول: رب كيف أطعمك، وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلانًا جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي**»[٤].

فإنه قد يتوهم بعض الباحثين معارضة هذا الحديث لصريح العقل، الدال على انتفاء صفات النقص عن الله؛ كالجوع والمرض، لكنها دلالة متوهمة، إذ ليس في الحديث تجويز الجوع والمرض على الإله، ولم يكن هذا مراد المتكلم، بل إن مراده مُفَسَّر في الحديث نفسه، بدلالة السِّياق، إذ بَيَّن فيه أن العبد هو الذي جاع وأكل ومرض[٥].

---

(١) حديث موضوع، في سنده «محمد بن شجاع الثلجي البغدادي»، وضَّاع، قال عنه ابن عدي: «كان يضع الحديث في التشبيه، ينسبها إلى أصحاب الحديث، يُسابُّهم بذلك»، انظر: ميزان الاعتدال، الذهبي ٦/ ١٨٢، والحديث أورده ابن الجوزي في الموضوعات، وابن عرَّاق في تنزيه الشريعة ١/ ١٣٤، والسيوطي في اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة ١/ ٢٨.

(٢) الحديث موضوع، انظر: تنزيه الشريعة، ابن عرَّاق ١/ ١٤٦، واللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، السيوطي ١/ ٢٨.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، برقم (٢٥٦٩)، وأحمد في مسنده ٢/ ٤٠٤.

(٥) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٥٠.

ويُؤكِّد ابن تيميَّة ـ في هذا السِّياق ـ أن مورد التعارض بين العقل والنقل عند الباحثين، هي الأمور الخفية المشتبهة، التي يحار فيها العقل؛ كأمور الغيب مثل أسماء الله وصفاته وأفعاله، وما بعد الموت، ففكرة المعارضة تَنْشَأُ من الحيرة في إدراك حقائق الغيب[1]، أما الأمور القطعية الظاهرة البيِّنة بصريح العقل، فلم تكن قطعًا من موارد التعارض بين العقل والنقل، مثل المسائل الرِّياضية والحسابية والهندسية والطبيعية الظاهرة، والإلٰهيات البيِّنة، فإنه لا يعلم إطلاقًا معارضة الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة لها، بل بالعكس، فإن تلك الحقائق تشهد لصدق الوحي، لا سِيَّمَا الحقائق الطبيعية[2].

وقصارى القول: أن تعارض القطعي من العقل مع القطعي من النقل ممتنع، وأنه إذا تعارض قطعي مع ظني، قُدِّم القطعي، سواءٌ أكان دليلًا عقليًّا أم دليلًا نقليًّا، هذا ما قرره ابن تيميَّة، وأكَّده في تأصيله المسألة.

لكن بعض الباحثين زعم أن ابن تيميَّة، لم يُخْلِصْ لهذا المبدأ الذي قرَّرَه، بل إنه تردد وتَحَفَّظ على تقديم قطعيات العقول على ظنيات النقل، وتَوَصَّل بذلك إلى أن ابن تيميَّة يرفض تحكيم العقل في النص، ويصرُّ على الحرفية في الفهم والاتباع، حتى عندما تتعارض دلالة النصوص الظاهرة[3].

ويستند ذلك الباحث فيما قرَّرَه إلى نصٍ لابن تيميَّة، يقول فيه: «... نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع، على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة، لبطلان بعض مُقدِّماته، فإن مُقدِّمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع، فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب، ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مُقدِّمات الأدلة السمعية»[4]، فهذا النص ـ على حد زعم ذلك الباحث ـ يَتَضمَّنُ رفض العقل وأحكامه، بمجرد مخالفته النقل،

---

(١) انظر: المصدر نفسه ١/١٥١.

(٢) انظر: المصدر السابق ١/١٤٨.

(٣) انظر: إعمال العقل، من النظرة التجزيئية إلى الرؤية الكلِّيَّة، لؤي الصافي، دار الفكر، دمشق، ط. الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، ص٨٢، ١٠٥.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ١/١٧٤.

وتشكيكًا في أولوية قطعيات العقل، وترجيح بطلانها بدعوى الخفاء والطول والاشتباه والاضطراب[١].

لم يكن هذا الفهم جارٍ على قواعد ورؤى ابن تيميَّة المعرفية، بل كان فَهْمًا مغلوطًا تَحيُّزيًّا، حَمَّل النص ما لا يحتمل، ولم يلتفت إلى سِياقه وسِبَاقه، ويمكن مناقشته من وجهين:

الأول: على التسليم بأنَّ ابن تيميَّة يرد العقل بمجرد مخالفته النقل، فإن ذلك لم يكن في سياق التقرير، وإنما كان في سياق المعارضة والافتراض، فإذا كان المُتكلِّمون يردون الدلالات النقلية بمجرد مخالفتها العقل، فالأولى ـ والحالة هذه ـ رَدُّ الدِّلالات العقلية بمجرد مخالفتها الدلالات النقلية، وذلك على سبيل المعارضة.

وسياق النص، بل وتصريح ابن تيميَّة جَلِيٌّ في ذلك، فقد كان نصه السابق رَدًّا على اعتراض، صاغه في عبارته التالية: «فإن قيل: نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة السمع المخالفة له باطلة، إما لكذب الناقل عن الرسول، أو خطئه في النقل، وإما لعدم دلالة قوله على ما يخالف العقل في محل النزاع، قيل: هذا معارض بأن يقال: نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة، لبطلان بعض مقدماتها...»[٢].

الثاني: لم يكن ذلك النص في مقام بيان تعارض القطعي العقلي مع الظني النقلي، حتى يستقيم للباحث فهمه، وإنما كان في مقام بيان بطلان إبطال الدليل النقلي السمعي، بمجرد مخالفة ما يُظَنُّ أنه من قطعيات العقول، كما يفعله بعض المُتكلِّمين، ولذلك أشار في هذا النص نفسه إلى ظنِّيَّة الدليل العقلي عند المتكلِّمين ـ ويريد به دليل الحدوث ـ بوصفه مُقدِّمَاته بالطول والاشتباه والخفاء والاختلاف والاضطراب، وحتمًا لا يمكن أن تكون تلك الأوصاف منطبقة على الدليل العقلي القطعي.

---

(١) انظر: إعمال العقل، لؤي الصافي، ص١٠٥.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٧٤.

فَتَرَدُّدُ ابن تيميَّة في تقديم قطعيات العقول على ظنيات النقل، لا وجود له في تنظيراته العلميَّة، لا من جهة تقريراته، ولا من جهة نقداته، ولم يشر إليها ذلك النص، لا من قريب ولا من بعيد، وأما ما زعمه من رفض ابن تيميَّة تحكيم العقل في النص، فليس ذلك على إطلاقه، فإنه لا يصح ـ عند ابن تيميَّة ـ تحكيم العقل الظني في المنقول الظني، بل يصار إلى بحث الراجح منهما، كما تقدمت الإشارة إليه، أما إن كان العقل قطعيًّا والنص ظنيًّا، فإنه يجب تحكيم العقل في النقل، هذا على المستوى النظري، أما على المستوى العملي الإجرائي، فإنه ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ «لا يعلم حديث واحد يخالف العقل أو السمع الصحيح، إلا وهو عند أهل العلم ضعيف، بل موضوع...»[1].

والعجيب أن الأدلة النقلية، التي يزعم المتكلِّمون أن العقل عارضها، أدلة قطعية في ثبوتها وفي دلالاتها، وهي مِمَّا عُلِمَ بالاضطرار أن الرسول ﷺ جاء بها، ونُقِلَ التَّواتُر في إرادة الرسول ألفاظها ومعانيها، فكما أن ألفاظها نُقِلَتْ عن طريق التواتر، فكذلك معانيها[2]، مثل إثبات الصفات، فإنه ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ «علم ضروري لا يُرْتَابُ فيه، وهو أبلغ من العلم بثبوت الشُّفْعَة وميراث الجد، وتحريم المرأة على عمتها وخالتها، وسجود السهو في الصلاة، ونحو ذلك من الأحكام المعلومة عند الخاصة دون العامة...»[3].

وفي المقابل فإن ما يزعمه النفاة من العقليات المعارضة للنقل الصحيح، ما هي ـ عند التحقيق في نظر ابن تيميَّة ـ إلا أُغْلُوطَات، لا تصل إلى درجة العقليات الظنية، فإن «من تَدَبَّر ما يعارضون به الشرع من العقليات، وجد ذلك مما يُعلَم بالعقل الصريح بطلانه»[4]، ولذلك اشتملت على ألفاظٍ مُجْمَلة ومعانٍ متشابهة، قادتهم إلى الاختلاف والافتراق، والحيرة والارتياب[5].

---

(١) المصدر السابق ١/ ١٥٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١/ ١٩٥ ـ ١٩٨، ٢/ ٢ ـ ٤.

(٣) المصدر نفسه ٥/ ٥١.

(٤) المصدر نفسه ١/ ١٦٨.

(٥) انظر: المصدر نفسه ١/ ١٦٩، ٥/ ٣١٢ ـ ٣١٣.

لكن هذا لا يعني رَدُّ الأمور العقلية الصحيحة، بداعي معارضتها النقل ـ كما يفعله بعض أهل الحديث ـ بل لا بُدَّ من فحص دلالة الأدلة العقلية، ووجوب الحذر من رفض صحيحها وصريحها، لمجرَّد توهم معارضتها لدلائل النقل، فكما أن الكلام في العقليات بلا علم مذموم، فكذلك الكلام في النقليات بلا علم، فإن بعض الجُهَّال المنتسبين للطريقة الشرعية، يَهْرَعُ إلى رَدِّ بعض القضايا العقلية الصريحة، إذا احتَجَّ بها عليه بعضُ مناظريه من خصومه، دون تَأَمُّل في دلالاتها القطعية، مثل بعض القضايا الرياضية والطبيعية؛ كوقت الكسوف والخسوف، وكريَّة الأفلاك، ووجود السحاب من البخار، «فيكون رَدُّ ما قالوه من الحق سببًا لتنفيرهم عما جاء به الرسول من الحق، بسبب مناظرة هذا الجاهل»[1].

استشكال بعض النصوص لا يصطدم مع مبدأ استحالة التعارض:

إذا ثبتت استحالة تعارض العقل الصريح مع النقل الصحيح، فهل استشكال النصوص النقلية يعارض تلك الاستحالة؟ هل يكون استشكال النصوص مذمومًا مطلقًا، بناء على تلك الاستحالة؟.

يمكن الجواب عن هذا السؤال، بتفصيل دوافع ذلك الاستشكال، فإن كانت دوافعه تجويز إمكانية تعارض العقل الصريح مع النقل الصحيح، فهو استشكال مذموم؛ لأنه قائم على افتراض باطل، وإن لم يكن الاستشكال قائمًا على ذلك الافتراض، وكان مَبنيًّا على فهمٍ لنصوصٍ أخرى، بسبب شُبهة تَرِدُ على الأذهان، فهو استشكال طبعي يقع من الباحثين، وقد يكون من موارد الاجتهاد، وقد وقع بعض الصحابة ﷺ، في هذا النوع من الاستشكال، مع تسليمهم التام بدلالة النصوص، فإنه «ليس من الصحابة من قال: إن القرآن أو الخبر يخالف العقل والأدلة العقلية... بل كلهم متفقون على تعظيم القرآن، وأنه ما أُوِّلَ إلا على حق، وأنه هدى وبيان وشفاء، وإن قَصُرَ فهم بعضهم عن

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣١٩.

بعض، عرف أن ذلك من نقص فهمه وعلمه، لا من نقص ما دل عليه القرآن. . . »[1].

وقد وقعت مثل تلك الاستشكالات، من بعض الصحابة لبعض النصوص، في الكتاب والسُّنَّة، من مثل **ما يلي**:

أولًا: استشكال عائشة رضي الله عنها حديث: «**من نُوقِشَ الحساب عُذِّب**»، فإنها لما سمعته من رسول الله ﷺ، قالت: يا رسول؛ الله أليس الله يقول: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾﴾ [الانشقاق: ٧، ٨]، فقال: «**ذلك العرض، ومن نوقش الحساب عذب**»[2]، فأزال الرسول ﷺ عنها هذا الاستشكال[3].

ثانيًا: استشكال حفصة رضي الله عنها حديث: «**لا يدخل النَّارَ أَحَدٌ بايع تحت الشجرة**»، فإنها قالت لما سمعت هذا الحديث سألت الرسول ﷺ قائلةً: أليس الله يقول: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١]، فقال لها الرسول ﷺ: «**ألم تسمعي قوله**: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴿٧٢﴾﴾ [مريم: ٧٢]»[4]، «فأخبرها أن هذا الورود لا ينافي عدم الدخول الذي أخبرت به، فالذين نَجَّاهم الله بعد الورود ـ الذي هو العبور ـ لم يدخلوا النار»[5].

ثالثًا: استشكال عمر رضي الله عنه، وعد النبي ﷺ لأصحابه بدخولهم البيت الحرام والطواف به، أَيَّام صلح الحديبية، لما مُنِعُوا من دخول الحرم، وصاغ عمر رضي الله عنه استشكاله، في سؤال وَجَّهه للرسول ﷺ، قائلًا: «ألم تكن تُحدِّثُنَا أَنَّا نأتي البيت ونطوف به؟ فقال عليه الصلاة والسلام: **هل قلت لك: إنك تدخله هذا العام**؟ قال: لا، قال: **فإنك آتيه ومطوِّف به**»[6]، فعمر رضي الله عنه مع

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/٥٢٦ ـ ٥٢٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، برقم (٤٩٣٩)، ومسلم في صحيحه، برقم (٢٨٧٦).

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/٢٢٨، ٧/٤٨.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٢٤٩٦).

(٥) الدرء، ابن تيميَّة ٧/٤٩، وانظر: المصدر نفسه ٥/٢٢٨.

(٦) بعض من قصة غزوة الحديبية، أخرجها البخاري في مواضع عدة من صحيحه، مثل: الحديث رقم (٢٧٣١) و(٢٧٣٢)، وأخرجها مسلم في صحيحه، برقم (١٧٨٥).

فضائله الكثيرة، لا سِيَّما في إصابة الحق، ظن أن ظاهر ذلك الوعد النبوي ينافي الواقع، ولكنه ظَنٌّ غير صحيح؛ لأن وعد النبي ﷺ كان مطلقًا، ليس من ظاهره ما يقتضي التعجيل[1].

كل تلك الإشكالات كانت غلطًا في الفهم، لا نقصًا في دلالة الخطاب[2]، **و«لم يكن في الصحابة من يقول: إنَّ عَقْلَهُ مُقدَّم على نص الرسول، وإنما كان يشكل على أحدهم قوله، فيسأل عما يزيل شبهته، فيتبين له أَنَّ النص لا شبهة به»**[3]، **وكل تلك الاستشكالات تدور حول تلمس «مراد الله» من خلال نصوص الوحيين.**

وإذا انجلى الفرق بين الاستشكالات المبنية على فهم النصوص، وبين معارضة النقل بالعقل، انكشف الفرق بين عَجْز العقل عن فهم بعض ما يتعلَّق بالنصوص، وبين معارضة العقل والنقل، فإنه لا يلزم من عَجْز العقل وتوقفه عن إدراك بعض ما جاءت به النصوص، أن يكون معارضًا لتلك النصوص، فإن «القصور عن معرفة الشيء غير العلم بانتفائه»[4].

فعجز العقل عن إدراك حقائق الغيب، التي وردت في النصوص النقلية، لم يكن ناشئًا عن استحالة عقلية، حتى يصح أن يكون مناقضًا للنصوص، وإنما كان عن حيرة، ضَعُفَ فيها العقل عن الإحاطة بالأشياء، مع تصديقه بوجودها، وذلك للقصور البنيوي في العقل وضعفه، فالعقل في عجزه وحيرته لا يملك دليل الرفض.

فهناك فرق بين المحارة والمحالة، أو بين المحارات والمحالات ـ كما سبق إيضاحه في آخر مبحث واقع الوجود غيبًا وشهادة ـ ولذلك يقول ابن تيميَّة: «لا يجوز أن يُخبر الرُّسُل بشيء يُعلم بالعقل الصريح امتناعه، بل لا

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٤٧ ـ ٤٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٧/ ٤٨.

(٣) المصدر نفسه ٥/ ٢٢٩.

(٤) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٣١٦.

يجوز أن يخبروا بما لا يعلم بالعقل ثبوته، فيخبرون بمحارات العقول، لا بمحالات العقول، ويجوز أن يكون في بعض ما يخبرون به، ما يعجز عقل بعض الناس عن فهمه وتصوره، فإن العقول متفاوتة»[1].

---

(١) المصدر السابق ٨/ ٥٣٣ ـ ٥٣٤.

المبحث الثاني

نقد قانون المعارضة بين العقل والنقل

وفيه:

- تمهيد.
- أولًا: الأصل الإيماني الإجمالي.
- ثانيًا: التحليل النقدي لقانون المعارضة.

تمهيـــد

أَوَّلُ بُرُوْزٍ لإشكالية تعارض العقل والنقل، في التاريخ الثقافي الإسلامي، كان في أواخر عصر التابعين، عند ظهور فرقة الجهمية على الساحة الدينية والعلمية، لا سيما بعد اشتداد شوكتهم في أوائل المائة الثالثة، حسب ما أفاده ابن تيميَّة، ولم يكن لأوائل الفرق، كالخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية، نزعة صريحة إلى معارضة النصوص النقلية بالعقل، بل كانوا يعارضون النصوص بعضها ببعض(١).

لكن لا يعني هذا عدم وقوع معارضات جزئية بين العقل والنقل، فمنذ فجر نزول الوحي وقعت بعضٌ من تلك المعارضات، مثل المعارضة العقلية الساذجة لقضية البعث، كما حكى القرآن عن بعض المشركين: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾﴾ [يس: ٧٨]، لكنها معارضات سطحية، لم تصدر عن قانون كُلِّي، كما حدث عند المتأخرين.

لم تلبث أن عادت إشكالية العلاقة بين العقل والنقل إلى الظهور مرة ثانية، وذلك في الصراع الفكري الذي دار بين الفلاسفة والمتكلِّمين، وكانت إحدى صور ذلك الصراع، ما كان بين «الغزالي» في كتابه «تهافت الفلاسفة» و«ابن رشد» في كتابه «تهافت التهافت»، ثم ظهر الصراع المنهجي مرة أخرى - في تلك القضية - بين الرؤية الكلامية والرؤية السلفية، تَجَلَّت صورها عند

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٢٤٤.

الرازي وابن تيميَّة، وما زالت صور ذلك الصراع تتوالى، كان آخرها الصراع الفكري المحتدم، في الساحة الفكرية العربية والإسلامية المعاصرة، بين الرؤية الإسلامية والرؤية العلمانية الوضعية، المتأثرة بالمواقف الفلسفية الغربية المادية من علاقة العقل بالدين والوحي.

لقد افترض غالب المتكلِّمين إمكانية تعارض العقل والنقل، ورسموا لِحَلِّ إشكالية التعارض ملامح منهجية، قادتهم إلى تقديم العقل على النقل، وكان للأشاعرة دور بارز، في رسم تلك الملامح المنهجية، تَكَشَّفت عن قانون التأويل المشهور، ظهرت بوادره عند «الباقلاني»، ثم «الجويني»، واكتمل عند «الغزالي»، و«أبي بكر بن العربي»، وانتهت صياغته الكلامية والفلسفية عند «الرازي»[(١)].

تَفَرَّغَ ابن تيميَّة لنقض ذلك القانون الكلامي، «قانون التأويل» في كتابه «درء تعارض العقل والنقل»، ملخصًا في بدايته هذا القانون، كما هو عند «الرازي»، بقوله: «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما، وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يُرَدَّا جميعًا.

وإما أن يقدَّم السمع، وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدَّمناه عليه كان ذلك قدحًا في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحًا في النقل والعقل جميعًا، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يُتَأَوَّل، وإما أن يُفَوَّض، وأما إذا تعارضا تعارض الضدين، امتنع الجمع بينهما، ولم يتمنع ارتفاعهما»[(٢)].

استهدف ابن تيميَّة في نقض مشروع المعارضة بين العقل والنقل الصياغة الكلامية له، ورؤية المتكلِّمين المعرفية، وتناول بعض آراء ورُؤَى المتفلسفة

---

(١) انظر: أساس التقديس، الرازي، ص٢٢٠ - ٢٢١.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٤.

على وجه التَّبَع، لا على وجه القصد الأول، فَنَقْدُهُ يَنْصَبُّ أولًا على قانون المتكلِّمين، لا على قانون المتفلسفة، فإن بين القانونين فرقًا.

فقانون المتفلسفة يقوم على إقصاء الوحي من ميدان المعرفة، نظريًّا وعمليًّا، ولا يجعلونه مصدرًا من مصادر المعرفة، «فلا يجعلون خبر الأنبياء طريقًا إلى العلم»[١]، كما أكده ابن تيميَّة، بل يطعنون في الوحي والنبوة، إذ يجعلونها من باب التخييل والوهم، لا من باب الحقائق[٢].

ولذلك يقول ابن سينا: «أما أمر الشرع، فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد، وهو أَنَّ الشرع والمِلَل الآتية على لسان نبي من الأنبياء، يرام بها خطاب الجمهور كافة»[٣]؛ فالأنبياء في نظرهم «قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر، وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذبًا وباطلًا ومخالفة للحق، فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل، للمصلحة»[٤].

فمشكلة تعارض العقل والنقل لا تَرِدُ على أذهان المتفلسفة؛ لأنهم ألغوا أحد طرفي المعادلة، ولم يعترفوا به، وهذا بخلاف المتكلِّمين الذين أقروا بالنبوات وأثبتوا صدقها إجمالًا، ولذلك كانوا المَقصدَ الأولَ بخطابه النقدي في كتابه «الدرء»، وفي ذلك يقول: «نحن في هذا المقام إنما نخاطب من يتكلَّم في تعارض الأدلة السمعية والعقلية، ممن يدعي حقيقة الإسلام من أهل الكلام، الذين يُلَبِّسُون على أهل الإيمان بالله ورسوله، وأما من أفصح بحقيقة قوله، وقال: إن كلام الله ورسوله لا يستفاد منه علم بغيب، ولا تصديق بحقيقة ما أخبر به، ولا معرفة بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله، وملائكته، وجنته وناره، وغير ذلك، فهذا لكلامه مقام آخر»[٥]، وبعد كلامه على موقف

---

(١) المصدر السابق ٧/ ٣٣٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١/ ٨ ـ ٩.

(٣) رسالة أضحوية في أمر المعاد، ابن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، دار الفكر العربي، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م، ص٤٤.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٩.

(٥) المصدر السابق ١/ ١٧٦.

المتفلسفة من الأنبياء مع تمثيله بابن سينا، يقول عنهم: «وحقيقة قولهم: أنهم كذبوا لمصلحة الجمهور، وهؤلاء في الحقيقة يكذبون الرسل، فنتكلم معهم في تحقيق النبوة على الوجه الحق، لا في معارضة العقل والشرع»[(١)].

فبحث التعارض بين العقل والنقل، فرع عن إثباتهما طريقين من طرق المعرفة، وهذا ما لا يعترف به المتفلسفة، وفي هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «... لا يخلو الشخص إما أن يكون مُقِرًّا بخبر نبوة الأنبياء، وإما أن يكون غير مقر، فإن كان غير مقر بذلك لم نتكلَّم معه في تعارض الدليل العقلي والشرعي، فإن تعارضهما إنما يكون بعد الإقرار بصحة كل منهما لو تجرد عن المعارض، فمن لم يقر بصحة دليل عقلي ألبتة، لم يخاطب في معارضة الدليل العقلي والشرعي، وكذلك من لم يقر بدليل شرعي لم يخاطب في هذا التعارض»[(٢)].

وبهذا كان المتكلِّمون أَشَدَّ تناقضًا من المتفلسفة في هذا الباب، «حيث أثبتوا الأدلة السمعية، ثم قالوا ما يوجب إبطالها، وحيث أثبتوا الأدلة العقلية، ثم قالوا ما يوجب تناقضها... وتناقضهم حيث أقروا بنبوات الأنبياء، ثم قالوا ما يوجب بطلانها»[(٣)].

نقض ابن تيميَّة قانون التأويل الكلامي، القائم على افتراض تعارض العقل والنقل، من أربعة وأربعين وجهًا، ترجع - في نظري - إلى ثلاثة أوجه كُلِّيَّة عامة، **وهي**:

الأول: **البناء المنهجي**، وهو بيان استحالة تعارض العقل الصريح مع النقل الصحيح - وهو وجه سبق تقريره - ويسبق ذلك البناء المنهجي نَقْضٌ جَدَلِي لقانون المعارضة، ويتبعه بيان اللَّوازم والآثار المنهجية الفاسدة لذلك القانون.

---

(١) المصدر نفسه ١/ ١٧٩ - ١٨٠.

(٢) المصدر نفسه ١/ ١٨٠.

(٣) المصدر نفسه ١/ ١٨١ - ١٨٢، وانظر: المصدر نفسه ١/ ٢٠١، ٥/ ٣٤١.

ويدخل في هذا الوجه، جوابه الإجمالي المنهجي على مُقدِّمَات القانون[1]، وبعض أوجه الجواب التفصيلي، المُكَوَّنة من أربعة وأربعين وجهًا، مثل الوجه الأول، والثاني، والثالث، والرابع، والخامس، والسادس، والسابع، والتاسع، والعاشر، والثاني عشر، والخامس عشر، والسادس عشر، والسادس والعشرين، والسابع والعشرين، والثامن والعشرين، والتاسع والعشرين، وهو من أهم الأوجه، وغيرها من الأوجه التي توزعت ما بين تَأْسِيْسٍ منهجي، ونَقْضٍ جدلي، وبَيَانٍ لِلَّوازم والآثار المنهجية.

الثاني: الأصل الإيماني العلمي، وهو بيان ضرورة ويقينية أدلة النقل الشرعية، اعتمادًا على التصديق الإيماني البرهاني بالوحي، وإثبات صدق الرسول، ويدخل في هذا الوجه، الجواب الإجمالي على فساد المعارض لنصوص الوحي[2]، وبعض الأوجه التفصيلية، مثل الوجه الثالث عشر، والرابع عشر، والثاني والعشرين، والثالث والعشرين، والرابع والعشرين، والخامس والعشرين، والثالث والثلاثين، والرابع والثلاثين، والحادي والأربعين.

الثالث: نقض وكشف زيف ما عارضوا به النقل، مما يزعم أنه من العقليات؛ أي: «علم فساد الحجة المعارضة»[3]، ففي هذا الوجه مناقشات تفصيلية لِحُجَجِ النفاة العقلية، وآرائهم الكلامية، التي يزعمون أنها عقليات قطعية عارضت ظواهر النصوص الظنية، ويدخل فيه من الأوجه، الوجه الحادي عشر، والسابع عشر، والثامن عشر، والتاسع عشر، وهو يتعلق بإبطال الاستدلال بحدوث الحركات والأعراض، وفيه استطرادات طويلة في مناقشة بعض المسائل؛ كمسألة التسلسل، ومسألة قيام الأفعال الاختيارية بالله[4].

كما أن ذلك الوجه الكلي تضمن الوجه الثالث والأربعين، وفيه مناقشة

---

(١) انظر: المصدر السابق ١/ ٧٨ ـ ٨١.
(٢) انظر: المصدر نفسه ١/ ٢١.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٤) بدأ هذا الوجه من المجلد الأول، ص٣٢٠، إلى آخر المجلد الرابع.

تفصيلية لمسألة عُلُوِّ الله على خلقه، وتَتَبُّعٌ نقدي «لابن سينا» و«الرازي» في إنكار تلك الصفة[1]، كما أنه احتوى الوجه الأخير «الرابع والأربعون»، وفيه مناقشة طريقة الأعراض والتركيب والاختصاص، وفيه استطرادات طويلة جدًّا في مناقشة مسائل عدة، منها وجوب النظر، وإثبات وجود الله، وإنكار صفتي العلم والإرادة الإلٰهيتين[2].

تلك الأوجه الثلاثة العامة الكلِّيَّة، أشار إليها ابن تيميَّة، في بداية الوجه الثالث والأربعين، مُبْتَدِئًا بالوجه الثالث، من الأوجه العامة التي ذكرناها، وهو وجه نقض وكشف ما عارضوا به مما يزعم أنه عقليات، إذ يقول: «أما طريق الرد عليهم فلنا فيه مسالك:

الأول: أن نُبيِّن فساد ما ادَّعوه معارضًا للرسول ﷺ من عقلياتهم [وجه النقض والكشف].

الثاني: أن نُبيِّن أن ما جاء به الرسول معلوم بالضرورة من دينه، أو معلوم بالأدلة اليقينية، وحينئذٍ فلا يمكن مع تصديق الرسول أن تخالف ذلك، وهذا ينتفع به كل من آمن بالرسول [الأصل الإيماني العلمي].

الثالث: أن نُبيِّن أن المعقول الصريح يوافق ما جاءت به الرسل لا يناقضه، إما بأن ذلك معلوم بضرورة العقل، وإما بأنه معلوم بنظره، وهذا أقطع لحجة المنازع مطلقًا. [البناء المنهجي]»[3].

في هذا المبحث سَأُظْهِرُ المَلامِح المنهجية عند ابن تيميَّة، من خلال نقده قانون التأويل عند المتكلِّمين، من جهة الأصل الإيماني العلمي، وهو الوجه الكلي الثاني، ومن جهة نقضه الجدلي المنهجي، ومن جهة بيانه اللوازم وآثار ذلك القانون، وهذا يتضمنه الوجه الكلي الأول وهو البناء المنهجي، مع التذكير بأن التأصيل المنهجي قد سبق بيانه في المبحث الأول.

---

(١) بدأ هذا الوجه من أول المجلد السادس، ص٣، إلى المجلد السابع، ص١٤٠.

(٢) بدأ هذا الوجه من المجلد السابع، ص١٤١ إلى آخر الكتاب، آخر المجلد العاشر.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٤ ـ ٥.

أما الوجه الكلي الثالث: فإن المقام لا يتحمله؛ لأنه وجه تفصيلي في فساد ما ادُّعِي من العقليات المعارضة للوحي، فإيراده لا يتناسب مع طبيعة المنهج المعرفي الذي ينشد الكُلِّيَّات والعموميات، ومع ذلك لن أخلي المقام من الإشارة التمثيلية إليه.

أَوَّلًا: الأَصْلُ الإِيْمَانِي الإِجْمَالِي

تجويز المعارضة بين العقل والنقل الذي يمثله الوحي الإلٰهي، يستلزم الطعن في أصل الإيمان بصدق الرسول ﷺ، وتلك منافاة لحال المؤمن الذي آمن بالرسول وصَدَّقه تصديقًا مطلقًا قائمًا على البراهين، فإن خبر الله ورسوله صِدْقٌ ـ عند المؤمن ـ «موافق لما الأمر عليه في نفسه، لا يجوز أن يكون شيء من أخباره باطلًا، ولا مخالفًا لما هو الأمر عليه في نفسه، ويُعْلَمُ من حيث الجملة أن كل ما عارض شيئًا من أخباره وناقضه، فإنه باطل من جنس حُجَج السوفسطائية، وإن كان العالم بذلك، قد لا يعلم وجه بطلان تلك الحجج المعارضة لأخباره...»[1].

ومنهج المعارضة بين العقل والنقل، يناقض ما عُلِمَ بالاضطرار من دين الإسلام: أن التصديق الجازم بما أخبر به الرسول حق واجب[2]، ليس موقوفًا على دليل عقلي أو انتفاء معارض عقلي[3]، كما يشترطه نظار المعارضة، الذين جَوَّزُوا أن يكون في المعقول ما يناقض أخبار الرسول ﷺ، فقبول الوحي مشروط عندهم بانتفاء المعارض العقلي، وسبقت إليه الإشارة في المبحث السابق.

ويظهر الضعف المعرفي، حينما يقبلون الوحي وأخباره بدعوى عدم

(١) المصدر السابق ٥/ ٢٥٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٢٥٧.

(٣) انظر: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٣٩ ـ ٤٠.

علمهم بالمنافي العقلي، إذ أقاموا إيمانهم وقبولهم لأخبار الوحي على شك وريب، وهو نفي كل معقول معارض، وهذا جزم بلا علم، فإن عدم العلم لا يعني العلم بالعدم، ما دام أن وجود المعارض العقلي جائزٌ، وهذا بخلاف المؤمن بجميع ما أخبر به الوحي، الجازم بأنه ليس في المعقول ما يناقض نصوص الوحي، فإنه أقام إيمانه وعلمه على يقين مطلق[1].

وفي آخر الوجه الثاني والثلاثين، يقول ابن تيميَّة: «من جَوَّز أن يكون فيما أخبر به ما يعارضه صريح المعقول، لم يزل في ريب من ثبوت ما أخبر به، ولكن غايته أن يعلم أن الرسول صادق فيما أخبر به على طريق الجملة، فإذا نظر فيما أخبر به لم يعلم ثبوت شيء مما أخبر به، ومن المعلوم أن العلم بأنه صادق مقصوده تصديق أخباره، والمقصود بتصديق الأخبار التصديق بمضمونها، فإذا كان لم يصدق بمضمون أخبار الرسول ﷺ، كان بمنزلة من آمن بالوسيلة، ولم يحصل له المقصود»[2].

فالتذبذب والتَرَدُّدُ في قبول أخبار الوحي، بناء على الشك في وجود المعارض وانتفائه، يناقض التصديق التام الجازم بأخبار الوحي، فحقيقة اشتراط انتفاء المعارض العقلي ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ «سَلْبُ الإيمان برسالة الرسول وعدم تصديقه»[3].

وفي الوجه الرابع والعشرين يزيد الأمر إيضاحًا، إذ يقول: «إنَّا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرجل لو قال للرسول: هذا القرآن أو الحكمة الذي بَلَّغْتَه إلينا، قد تَضَمَّن أشياء كثيرة تناقض ما علمنا بعقولنا، ونحن إنما علمنا صدقك بعقولنا، فلو قبلنا جميع ما تقوله مع أن عقولنا تناقض ذلك، لكان ذلك قدحًا فيما علمنا به صدقك... لم يكن مثل هذا الرجل مؤمنًا بما جاء به الرسول، ولم يرضَ الرسول منه بهذا، بل يعلم أن هذا لو ساغ،

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٢) المصدر السابق ٥/ ٣٣٨.

(٣) المصدر نفسه ٥/ ٣٢١.

لأمكن كل أحد أن لا يؤمن بشيء مما جاء به الرسول، إذ العقول متفاوتة، والشبهات كثيرة. . .»[1].

ويناقش ابن تيميَّة اعتراض بعض النفاة على ما تقرر من الأصل الإيماني بالرسول ﷺ، مفاد ذلك الاعتراض: أنهم جازمون بصدق الرسول فيما أخبر به، والشك في صدق أخبار الوحي لا يتوجه إلى التصديق الإيماني بالرسول، وإنما يتوجه إلى صدق الناقل عنه، أو دلالة المنقول على مراده!.

يَتَضَمَّنُ هذا الاعتراض محاولةً للهروب من الإلزام بالطعن في صدق الرسول، ولذلك حَدَّدَ لهم ابن تيميَّة سُؤالًا يُمحِّص موقفهم وهو: ما موقفهم من نصوص الوحي إذا علموا مراد الشارع منها، إما عن طريق الاضطرار؛ كنصوص التوحيد والصلوات الخمس والمعاد، وإما عن طريق الأدلة النظرية، في حالة قيام القاطع العقلي عندهم على خلاف ما علموه من مراد الشارع؟!

فإن قالوا ـ إجابة على ذلك السؤال ـ: نُقدِّم العقل القطعي، فقد لَزِمَهم لازم الطعن في تصديق الرسول، ولم يمكنهم الفرار منه، وإن قالوا: نُقدِّم نصوص الوحي، فقد أبطلوا مستندهم القائل: إن العقل أصل للنقل، إذ لا يمكن تقديم الفرع على الأصل، وإن قالوا: تستحيل معارضة القاطع العقلي لنصوص الوحي، التي علمنا مراد الشارع منها قطعًا، فقد اعترفوا باستحالة تعارض القطعي العقلي مع القطعي النقلي، وفي هذا هَدْمٌ لقانونهم القائم على فكرة جواز التعارض، ثم إنه يلزمهم ـ إذا كانوا يَقْبَلُونَ من النصوص ما علموا مراد الشارع منه، ويردون ما لا يعلموا مراد الشارع منه ـ عبثية قانونهم الذي يُجوِّزُ معارضة العقل للنقل، فإنه ستصبح معارضة العقل عديمة التأثير![2].

لكن نُظَّار المعارضة في سعيهم الحثيث لتقرير نتيجة قانونهم، التي تَنصُّ على تقديم العقل على النقل، يُضْعِفُون دلالات النقل، بتقرير أن الشارع لم يُبيِّن مراده، وأن ظواهر نصوصه دالة على الباطل، وهذا طعن آخر في

(١) المصدر نفسه ٥/ ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٢) انظر: المصدر السابق ١/ ١٨٦ ـ ١٨٧.

الرسول ﷺ ولذلك يقول ابن تيميَّة: «من زعم أنه [أي: الرسول ﷺ] تكلَّم بما لا يدل إلا على الباطل لا على الحق، ولم يُبيِّن مراده، وأنه أراد بذلك اللفظ المعنى الذي ليس بباطل، وأحال الناس في معرفة المراد على ما يعلم من غير جهته بآرائهم، فقد قدح في الرسول»[1].

إن مِمَّا يعلم من الدين بالضرورة: أن «كل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به، من هذه المسائل فقد بَيَّنه الله ورسوله بيانًا شافيًا قاطعًا للعذر، إذ هذا من أعظم ما بَلَّغه الرسول البلاغ المبين، وبيَّنه للناس، وهو من أعظم ما أقام الله الحجة على عباده فيه بالرسل، الذين بَيَّنوه وبلَّغوه، وكتاب الله الذي نقل الصحابةُ ثم التابعون عن الرسول لفظَه ومعانيه، والحكمة التي هي سُنَّة رسول الله ﷺ التي نقلوها أيضًا عن الرسول، مشتملة من ذلك على غاية المراد، وتمام الواجب والمستحب...»[2].

وفي الوجه الأربعين، يُبيِّنُ بالضرورة العقلية امتناع عدم بيان الشارع الهادي الدَّاعي لمراده من خطابه، وفي ذلك يقول: «كل عاقل يعلم بالضرورة أن من خاطب الناس في الطب أو الحساب أو النحو أو السياسة والأخلاق أو الهيئة، أو غير ذلك من الأمور، بكلام عظَّم قَدْره وكبَّر أمره، وذكر أنه بَيَّن لهم به وعَلَّم، وهدى به وأفهم، ولم يكن في ذلك الكلام بيان تلك المعلومات، ولا معرفة لتلك المطلوبات، بل كانت دلالة الكلام على نقيض الحق وأكمل، وهي على غير العلم أَدَلُّ، كان هذا: إما مفرطًا في الجهل والضلالة، أو الكذب والشيطنة والنَّذَالة.

فكيف إذا كان قد تَكَلَّم في الأمور الإلٰهية، والحقائق الربانية، التي هي أَجَلُّ المطالب العالية، وأعظم المقاصد السَّامية بكلام فَضَّله على كل كلامٍ، ونسبه إلى خالق الأنام، وجعل من خالفه شبيهًا بالأنعام، وجعلهم من شر الجهلة الضلال الكفار الطِّغام، وذلك الكلام لم يدل على الحق في الأمور

(١) المصدر نفسه ١/ ٢٣.

(٢) المصدر نفسه ١/ ٢٧ ـ ٢٨.

الإلٰهية، ولا أفاد علمًا في مثل هذه القضية، بل دلالته ظاهرة في نقيض الحق والعلم والعرفان، مُفهِّمة لضد التوحيد والتحقيق، الذي يرجع إليه ذوو الإيقان، فهل يكون مثل هذا المتكلم إلا في غاية الجهل والضلال، أو في غاية الإفك والبهتان والإضلال؟!»[1].

ومَآلُ قول نُظَّار المعارضة من المتكلِّمين إلى قول الفلاسفة في إقصاء الوحي الإلٰهي من ميدان المعرفة، وبذلك فإن الإقرار بالمعارضة بين العقل والنقل لا معنى له؛ لأنه لا تتصور المعارضة إلا بين ندين ونظيرين، وهذا يَدلُّ على شدة تناقض المتكلمين، فإنهم مع إقرارهم بنبوة الأنبياء خلافًا للمتفلسفة، يرفضون بعض أخبارهم بدعوى معارضتها للعقل، وإلى هذا المعنى يشير ابن تيميَّة، قائلًا: «من جَوَّزَ أن يكون في نفس الأمر معارض بنفي ما دلت عليه أخبرهم [أي: الأنبياء]، امتنع أن يعلم بخبرهم شيئًا، فإنه ما من خبر أخبروا به ولم يعلم هو ثبوته بعقله، إلا وهو يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل يناقضه، فلا يعلم شيئًا مما أخبروا به بخبرهم فلا يكون مقرًّا بنبوتهم...»[2].

فإنه كي تصح المعارضة المزعومة، لا بُدَّ لهم من الإقرار بأن النقل والوحي طريق للمعرفة برأسه، لا يفتقر إلى انتفاء معارض عقلي، وذلك يتم بثلاثة أمور:

أولها: الإقرار بنبوة الرسول.

وثانيها: الإقرار بصحة سند أخباره إجمالًا.

وثالثها: الإقرار بمعرفة مراده من خبره إجمالًا[3].

ومُحَصَّلُ الشك في واحدة من تلك الثلاثة إقصاء الوحي من المعرفة، وافتقاد الدور الدلالي لنصوص الوحي، فكيف تصح ـ إذن ـ المعارضة بين وحي لا يستفاد بخبره علمًا، وبين عقل قطعي؟[4].

---

(١) المصدر السابق ٥/ ٣٧٠.

(٢) المصدر السابق ١/ ١٨١.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٣٤١.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٣٤١.

إنه لا حاجة لافتراض المعارضة بين العقل والنقل، ما دام أن النقل قاصر عن إفادة العلم واليقين، أو مشروط بانتفاء المعارض العقلي، كما لا حاجة للتَّفَقُّه في نَصٍّ لم يُعْلَم ثبوته، فالقول بالمعارضة بين العقل والنقل، فرع عن إثبات كُلٍّ منهما طريقًا للمعرفة مطلقًا لا مقيدًا، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «. . . من لم يعلم ثبوت الأخبار لم يتكلم في حصول العلم بموجبها، وكذلك من قال: إن الدليل السمعي لا يُعلم به مراد المتكلِّم، كما يقوله «الرازي» ومتبعوه، الذين يزعمون أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين بمراد المتكلِّم[(١)]، فهؤلاء ليس عندهم دليل شرعي يفيد العلم بما أخبر به الرسول، فكيف يعارضون ذلك المعقول؟»[(٢)].

وإذا علمنا ـ قطعًا ـ بأن من أعرض عن الوحي لم يكن مهتديًا، «فكيف بمن عارضه بما يناقضه وقَدَّم مناقضته عليه؟»[(٣)]، كما يفعله نُظَّار المعارضة من المتكلِّمين، فليست المعارضة بين العقل والوحي إعراضًا عن الوحي فحسب، بل هي أعلى درجات الصد عن سبيل الله، كما في قوله تعالى: ﴿...وَوَيْلٌ لِّلْكَٰفِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ۝٢ ٱلَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا عَلَى ٱلْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [إبراهيم: ٢، ٣]، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «من نهى الناس نَهْيًا مُجرَّدًا عن تصديق رسل الله وطاعتهم، فقد صَدَّهُم عن سبيل الله، فكيف إذا نهاهم عن التصديق بما أخبرت به الرسل، وبَيَّن أن العقل يناقض ذلك، وأنه يجب تقديمه على ما أخبرت به الرسل؟»[(٤)].

---

(١) سبق مناقشة ذلك الرأي من خلال فهم ابن تيميَّة في الفصل الثاني.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٣) المصدر نفسه ١/ ١٦٦.

(٤) المصدر السابق ٥/ ٢١٠.

ثَانِيًا: التَّحْلِيْلُ النَّقْدِيُّ لِقَانُوْنِ المُعَارَضَةِ

لم يكن هدف ابن تيميَّة تتبُّعَ مقالات المتكلِّمين في كل مسائل الدين بالنقد والنقض، وإنما تَوجَّهَ إلى النقد المنهجي الكلي للقانون المنتج تلك المقالات، مع التمثيل ببعض المقالات الكلامية الكلِّيَّة لا الجزئية، وتلك لفتة منهجية يشير إليها قائلًا: «فنحن - ولله الحمد - قد تَبيَّنَ لنا من فساد الأقاويل المعارضة لقول الرسول، ما ليس هذا المقام مقام تفصيله، فإنه يحتاج أن نتكلم في كل مسألة من مسائل الدين، ونستوفي حُجَج المبطلين فيها، ونتبيَّن فسادها، وليس هذا موضع استيفاء ذلك، وإنما المقصود بيان فساد القانون الزائغ الذي يُقدِّمون مذاهبهم المبتدعة على المنصوص من كلام الله ورسوله»[1].

بتلك الرؤية المعرفية المنهجية الكلِّيَّة، نقض ابن تيميَّة قانون التأويل عند المتكلِّمين، في آخر صياغة له عند «الرازي»، مبتدئًا بتقرير استحالة تعارض العقل الصريح القطعي مع النقل الصحيح، مُحرِّرًا مناط الترجيح إذا تصور التعارض بينهما، وهي درجة المعرفة لا طرقها، وكل ذلك سبق بيانه.

أبرز المستندات المنهجية لقانون التأويل:

بدأ ابن تيميَّة بالتحليل النقدي لمستندات القانون المنهجية والفكرية، المتمثلة في أمرين:

---

(١) المصدر السابق ٥/ ٢٦١.

الأول: تجريد النقل من العقل، والمقابلة بينهما، وافتراض المعارضة، فإن كثيرًا: «من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية، منحصرة في خبر الصادق فقط، وأن الكتاب والسُّنَّة لا يدلان إلا من هذا الوجه، ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين: العقليات والسمعيات، ويجعلون القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسُّنَّة»(١).

تَولَّى ابن تيميَّة نقض ذلك المستند ـ كما شرح في المبحث الأول ـ ببيان تلازم العقل والنقل، وإيضاح تضمن النقل الدلالات العقلية، فإن «الله ﷻ بَيَّن الأدلة العقلية، التي يحتاج إليها في العلم بذلك، ما لا يقدر أحد من هؤلاء قَدْرَه...»(٢).

الثاني: دعوى أصالة العقل للنقل، فقد رَتَّبُوا عليه إيجاب تقديم العقل على النقل؛ لأن تقديم النقل يتضمن الطعن في أصله وهو العقل، فيقتضي الطعن في العقل والنقل، وفي ذلك يقول «الرازي» في سياق تعداده أحوال تعارض العقل والنقل: «... وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية: إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ، ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل مُتَّهَمًا، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول، خرجت الدَّلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت: أن القدح في العقل لتصحيح النقل، يفضي إلى القدح في العقل والنقل معًا، وإنه باطل...»(٣).

فمستند المتكلِّمين المنهجي والفكري في تقديم العقل، هو دعوى أن العقل أصل للنقل، بهذا صَرَّح ابن تيميَّة، إذ يقول: «هؤلاء جعلوا عمدتهم في

(١) المصدر السابق ١/١٩٩.
(٢) المصدر نفسه ١/٢٨.
(٣) أساس التقديس، الرازي، ص٢١٠.

التقديم كون العقل هو الأصل للسمع، وهذا باطل»[1]، وإبطاله هذا المستند كان عن طريق تحليله، ففي الوجه الثالث، يُبيِّن أن لهذا المستند احتمالين في المعنى:

الأول: إما أن يكون العقل أصلًا في ثبوت النقل في نفس الأمر - وهذا على المستوى الوجودي - فهذا أمر ظاهر البطلان، ولا قائل به؛ لأن النقل أمر موضوعي، لا يتوقف وجوده على وجودنا، بل «هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عَدَمُ العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها... فثبوت الرسالة في نفسها، وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر: ليس موقوفًا على وجودنا، فضلًا عن أن يكون موقوفًا على عقولنا، أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا...»[2].

الثاني: وإما أن يكون العقل أصلًا في علمنا ومعرفتنا بصحة النقل - وهذا على المستوى المعرفي - وهو مراد أصحاب قانون المعارضة، بدلالة تمثيل «الرازي» له كما في نصه السابق، لكن لنا أن نتساءل: هل كل الأدلة العقلية باختلاف درجاتها أصل للنقل، يتوقف علمنا بالنقل عليه؟ فما نوع العقل الذي يُعَدُّ أصلًا للنقل؟ لا يخلو ذلك من أمور:

الأمر الأول: أن يراد بالعقل هنا العقل الغريزي، فهذا مستحيل، وهو غير مراد لنظار ذلك القانون، «لأن تلك الغريزة ليست علمًا، يُتَصَوُر أن يعارض النقل، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطًا في الشيء امتنع أن يكون منافيًا له...»[3].

الأمر الثاني: أن يراد به العقل المكتسب، عندئذٍ يقال: المعقولات المكتسبة كثيرة لا تحصى، منها الباطل، ومنها الحق الذي لا يتوقف العلم

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٨٠.

(٢) المصدر السابق ١/ ٨٧ - ٨٨.

(٣) المصدر نفسه ١/ ٨٩.

بصحة النقل عليه، ومنها الحق الذي يتوقف العلم بصحة النقل عليه، فإنه ليس كل العلوم العقلية الصحيحة أصلًا لإثبات علمنا بصدق الرسول ﷺ.

فالشَّرع لا يتوقف على جميع المعقولات، بل يتوقف إثباته على شيءٍ يسير من العلم العقلي الصحيح، مع أخذ الاعتبار بأن إثبات الشرع، يقوم على طرق عقلية متنوعة، وليست متوقفة على طريق واحد عقلي، كما يراه بعض المتكلِّمين، علمًا بأن ذلك الدليل العقلي الوحيد، الذي يزعم بأنه أصل للنقل، وأن صحة النقل تتوقف عليه ـ وهو دليل الحدوث عند المتكلِّمين كما أشار إليه «الرازي» ـ ليس من الأدلة العقلية الصحيحة، فضلًا عن أن يكون دليلًا قطعيًّا، بل فضلًا عن أن تتوقف عليه صحة النقل، كما يزعمه المتكلِّمون![1].

ويمكن أن نجمع نتائج هذا التحليل فيما يلي:

أولًا: أن النقل لا يتوقف على جميع المعقولات، وليست جميع المعقولات أصلًا للنقل، بل المعقولات التي تعد أصلًا للنقل قليلة[2].

ثانيًا: أن الطعن في بعض العقليات ـ كمثل الطعن في دليل الحدوث ـ لا يستلزم الطعن في أصل العقل وجنسه، كما أن الطعن في بعض النقل لا يستلزم الطعن في أصله؛ فالعقليات ليست نوعًا واحدًا متلازمة في الصحة والفساد، فإنه لا يلزم من صحة بعض المعقولات، التي تبنى عليها معرفتنا بالنقل، صحة كل المعقولات، «فكيف يقال: إنه يلزم من صحة المعقولات، التي هي ملازمة للسمع، صحة المعقولات المناقضة للسمع؟... لكن صاحب هذا القول جعل العقليات كلها نوعًا واحدًا، متماثلًا في الصحة أو الفساد، ومعلوم أن السمع إنما يستلزم صحة بعضها الملازم له، لا صحة البعض المنافي له... فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول في الجملة، القدح في أصله»[3]، فإبطالنا لدليل واحد يُزْعَمُ أنه دال على صحة

---

(١) انظر: المصدر السابق ١/ ٨٩ ـ ٩٠، ٩٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١/ ٩٠.

(٣) المصدر نفسه ١/ ٩٠ ـ ٩١.

النقل، لا يعني إبطال كل الأدلة الصحيحة الأخرى، فإن بطلان الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول[1].

لكن نظار قانون المعارضة أرادوا بالمعقولات المقدَّمة على النقل، ما عُلِمَ بها النقل، وتوقفت صحة السمع عليها، لكن التحقيق استحالة تعارض النقل مع كل المعقولات الصحيحة، بما فيها المعقولات التي يتوقف عليها، فإن «جمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع وصدق الرسول، ليس متوقفًا على ما يَدَّعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع، والواضعون لهذا القانون ـ كـ«أبي حامد» و«الرازي» وغيرهما ـ معترفون بأن العلم بصدق الرسول لا يتوقف على العقليات المعارضة له، فطوائف كثيرون ـ كـ«أبي حامد» و«الشهرستاني» و«أبي القاسم الراغب» وغيرهم ـ يقولون: العلم بالصانع فطري ضروري... ومعلوم أن السمعيات مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله، ليس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع، بل الذي في السمع يوافق هذه الأصول...»[2].

إنه يستحيل تناقض المعقول، الذي يعد أصلًا لصحة النقل مع النقل، إلا إذا كان ذلك المعقول باطلًا في نفسه يُدَّعي له بأنه أصل للنقل، مثل دليل الحدوث، فلا ريب أنه دليل مبتدع، وطريق استدلالي محدث، «قد علم بالاضطرار من دين الرسول والنقل المتواتر: أنه دعا الخلق إلى الإيمان بالله ورسوله، ولم يدع الناس بهذه الطريق، التي قلتم إنكم أثبتم بها حدوث العالم، ونفي كونه جسمًا...»[3].

ثالثًا: أنه لو قدم المعقول الذي يُعَدُّ أصلًا للنقل على النقل، لبطل النقل، وبطلان النقل بطلان للعقل الدال عليه؛ لأنه يمتنع «أن يكون صحيحًا مع بطلان الشرع؛ لأن صحته مستلزمة لصحة الشرع، وإلا لم يكن دليلًا

---

(١) انظر: المصدر السابق ٥/ ٢٧٨.

(٢) المصدر نفسه ١/ ٩١ ـ ٩٣.

(٣) المصدر نفسه ١/ ٩٧ ـ ٩٨.

عليه»[1]، وذلك بناءً على قاعدة الاستدلال التي ذكرت سابقًا، وهي أن الدليل مستلزم لصحة المدلول عليه، وبطلان المدلول يلزم منه بطلان الدليل، وأنه يمتنع أن يدل دليل صحيح على باطل[2].

النقل مقدَّم على العقل عند «فرض التعارض» جدلًا:

ينطلق ابن تيميَّة في نقد قانون المعارضة، من عدم التسليم بتعارض العقل الصريح مع النقل الصحيح، وباستحالة تعارضهما ـ كما تقرر سابقًا ـ ولكنه في تفاصيل نقده يمارس الأُسلوب الجدلي، فيناقش نتيجة ذلك القانون، وهي تقديم العقل على النقل، على فرض التسليم بالتعارض بينهما.

فكلُّ نَصٍّ لابن تيميَّة، يفهم منه تقديم النقل على العقل، إنما كان في سياق الجدل والمعارضة والتنزُّل مع الخصم، ولم يكن في سياق التقرير والتأصيل، ففي الوجه العاشر يُنبِّه القارئ إلى ذلك المعنى ـ بعد ما عارض نتيجة قانون المعارضة، إذ قرر تقديم النقل على العقل ـ قائلًا: «إِنَّا نحن يمتنع عندنا أن يتعارض العقل والسمع القطعيان، فلا تبطل دلالة العقل، وإنما ذكرنا هذا على سبيل المعارضة...»[3]، وفي الوجه نفسه يعود مُنَبِّهًا القارئ بسياق تقديم النقل على العقل، قائلًا: «إِنَّا في هذا المقام نتكلَّم معهم [أي: المتكلِّمين] بطريق التنزُّل إليهم، كما نتنزَّل إلى اليهودي والنصراني في مناظرته، وإن كنَّا عالِمين ببطلان ما يقوله...»[4].

ولأنه كان في مقام المعارضة الجدلية، فقد تكرَّرَت منه عبارات دالة على هذا السِّياق، مثل ما بدأ به الوجه العاشر، إذ يقول: «أن يعارض دليلهم بنظير ما قالوه فيقال: إذا تعارض العقل والنقل، وجب تقديم النقل لأن...»[5]، ومثل قوله في سياق نقده تقييد قبول النقل بعدم المعارض العقلي: «هذا

---

(١) المصدر نفسه ٥/ ٢٧٥.
(٢) انظر: المصدر السابق ٥/ ٢٧٧.
(٣) المصدر نفسه ١/ ١٧٣.
(٤) المصدر نفسه ١/ ١٨٨.
(٥) المصدر نفسه ١/ ١٧٠.

يعارض بأن يقال: دليل العقل مشروط بعدم معارضة الشرع؛ لأن العقل ضعيف عاجز...»[1].

وبسبب غياب مقام الجدل عن أذهان بعض الباحثين في فكر ابن تيميَّة، وعدم إدراكهم سياق المعارضة، غلطوا في فهم وقراءة موقفه من تلك القضية، إذ نَسَبُوا إليه تقديم النقل على العقل مطلقًا، والتحيُّز ضد العقل[2].

وكان من أشدهم غلطًا صاحب كتاب «نقد الخطاب السلفي»، إذ لم يكتفِ بذلك الفهم الخاطئ، وتلك القراءة المغلوطة، بل تجاوز ذلك إلى إثبات تناقض ابن تيميَّة!، ففي تعليقه على الوجه العاشر ـ الذي يقرر فيه ابن تيميَّة على سبيل المعارضة صراحة تقديم العقل على العقل ـ يقول مُعقِّبًا: «... أضف إلى هذا التناقض الواضح بين ما يقرره هنا وما قرره سابقًا، إذ يوجب تقديم النقل هنا مطلقًا، بينما قرر سابقًا أنه إذا تعارض قطعي وظني، فالمُقدَّم هو الظني الراجح، سواء أكان سمعيًّا أو عقليًّا، ولاحظ أخي القارئ الكريم أن شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ، إنما قَدَّم بتلك القاعدة ليقول لنا: إن السمعي هو القطعي مطلقًا، وأنه هو الراجح مطلقًا، وإن كنت أنا قد فهمت خطأ، فما معنى قوله هنا: «إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؟!»»[3].

من اعتبارات تقديم النقل على العقل عند «فرض التعارض»:

من تلك الاعتبارات التي قَدَّمَ بها ابن تيميَّة النقل على العقل، في سياق المعارضة والجدل، **ما يلي**:

أولًا: ما عَلَّلَ به، في الوجه السادس، إذ يقول: «إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مُصدِّق للشرع في كل ما أخبر به،

---

(١) المصدر السابق ١/ ١٨٩.

(٢) انظر على سبيل المثال: لؤي الصافي في كتابه «إعمال العقل»، ص٨١ ـ ٨٢، وقريبًا منه، وإن كان أخف وأضبط، أنوار الزعبي في كتابه «واقعية ابن تيميَّة»، ص٨٣.

(٣) نقد الخطاب السلفي، ابن تيميَّة نموذجًا، رائد السمهوري، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، ط. الأولى، ٢٠١٠م، ص٤٣٩.

والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقف على كل ما يخبر به العقل...»[1]، فإذا قُدِّم العقل على الشرع في هذه الحالة، كان ذلك طعنًا في تصديق العقل بصحة الشرع، وطعن في الشرع نفسه، أما إذا قُدِّم الشرع فلا يلزم منه الطعن في الشرع؛ لأنه لم يكن شاهدًا لكل ما أخبر به العقل.

فإذا ثبتت دلالة العقل على صحة النقل، وجب تقديم النقل؛ لأن إبطال النقل بسبب معارضته العقل، إبطال لدلالة العقل نفسه، وإذا بطلت دلالة العقل لم يصلح أن يكون دليلًا قائمًا، فضلًا عن أن يعارض الأدلة، فتقديم العقل يوجب عدم تقديمه؛ لأن «معارضة العقل لَمَّا دَلَّ العقل على أنه حق دليل على تناقض دلالته، وذلك يوجب فسادها، وأما السمع فلم يعلم فساد دلالته ولا تعارضها في نفسها، وإن لم يعلم صحتها...»[2].

ثانيًا: أن تقديم النقل على العقل موافق للفطرة، لا يحتاج إلى مُقدِّمَات وعِلَلٍ وتطويل وجدل؛ لأن من قدم العقل على النقل، افتقر إلى إثباته والاحتجاج به أولًا، ثم إلى محاولة رد الدليل النقلي ومناقشته، أما من قَدَّم النقل على العقل، فإنه لا يحتاج إلى دليل عقلي يوافقه، ولا إلى إثبات حجية دلالة ذلك النقل، بل غاية ما يحتاجه هو إبطال معارضته للنقل[3].

ثالثًا: أن المعقولات نسبية من جهة إدراكها، ولذلك يدخلها الاضطراب، يشهد على ذلك تناقض حجج النفاة العقلية، بخلاف دلالة النقل المعصوم، «فلو قيل بتقديم العقل على الشرع، وليست العقول شيئًا واحدًا بيِّنًا بنفسه، ولا عليه دليل معلوم للناس، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب، لوجب أن يحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته، ولا اتفاق للناس عليه، وأما الشرع فهو في نفسه قول الصادق، وهذه صفة لازمة له، لا

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٣٨.

(٢) المصدر نفسه ١/ ١٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٢١٧ ـ ٢١٩.

تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن، ورد الناس إليه ممكن، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسُّنَّة...»[1].

ومراد ابن تيميَّة بالمعقولات النسبيَّة، الأدلة العقلية التي يزعم النفاة بأنها قطيعة، وتكون مثار الاختلاف عندهم في ادعاء القطعية لها من عدمها، وليس مراده الأدلة القطعية على الحقيقة في ذاتها، فإنها بيِّنة بنفسها، ثابتة يمكن أن يحال إليها الناس، مثلها مثل ما كان قطعيًا من النقل، يُبيِّن هذا المعنى بالوجه الحادي عشر، إذ يقول: «إن ما يسميه الناس دليلًا من العقليات والسمعيات ليس كثير منه دليلًا، وإنما يظنه الظان دليلًا...»[2].

جُملةٌ من الآثار المنهجية والفكرية والنفسية لقانون المعارضة:

من تلك الآثار التي ذكرها ابن تيميَّة في تضاعيف نقده القانون ـ وقد أفرد بعضها بعدة أوجه من الأوجه التفصيلية النقدية ـ **ما يلي**:

أولًا: إضعاف النقل في مقابلة العقل، فإن مُحَصَّل المعارضة في ذلك القانون ليست معارضة بين يقين ويقين، بل بين يقين يمثله العقل، وظن يمثله النقل، وهذا خلاف ما يتظاهر به القانون من جعله النقل نِدًّا للعقل، وبهذا الحيف على أحد قطبي المعادلة، فَقَدَتِ الدعوى مصداقيتها في فرض التعارض، وأساء أصحابها إلى الأدلة النقلية، في بداية الوجه الثالث الأربعين يقول ابن تيميَّة: «... كان نهاية ما يقولونه: إن الأدلة الشرعية لا تفيد اليقين، وإن ما ناقضها من الأدلة البدعية ـ التي يسمونها العقليات ـ تفيد اليقين، فينفون اليقين عن الأدلة السمعية الشرعية، ويثبتونه لما ناقضها من أدلتهم المبتدعة، التي يدعون أنها براهين قطعية، ولهذا كان لازم قولهم الإلحاد والنفاق، والإعراض عما جاء به الرسول، والإقبال على ما يناقض ذلك...»[3].

---

(١) المصدر السابق ١/١٤٦، وانظر: المصدر نفسه ١/١٤٤.

(٢) المصدر نفسه ١/١٩٢، وانظر: المصدر نفسه ١/١٥٦، ١٥٨، ١٨٣.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/٢٧٥، ٥/٢٢١ ـ ٢٢٢.

ولازم ذلك إقصاء الوحي من ميدان الاستدلال المعرفي، وقد التزم بذلك حذاق المتكلِّمين من نظار قانون المعارضة كـ«الرازي»[1]، وبهذا الصدد ينقل ابن تيميَّة نص «الرازي» في كتابه «نهاية العقول»، في عدم إفادة الدليل السمعي اليقين إلا بشرط عدم المعارض، مع تنبيهه على اعتراف «الرازي» في موضع آخر بعدم إفادة الدليل النقلي لليقين مطلقًا، لكونه موقوفًا على مقدمات ظنية[2].

وتأكيدًا لإضعاف دلالة النقل، جعلوا دلالات النقل من المجمل المتشابه، وما ادَّعَوه من العقليات من المحكم القطعي، فقلبوا المعادلة رأسًا على عقب، وعَطَّلوا دلالة النقل بدعوى أنه من المتشابه والمجمل الذي لا يمكن الجزم بمراده[3]، فنفوا بذلك عن أخبار الله ورسوله العلم والهدى والبلاغ، وهذا من اللوازم الباطلة التي تلزم ذلك القانون، كما بينه ابن تيميَّة في الوجه الثالث والعشرين[4]، والسابع والثلاثين[5]، والأربعين[6].

بل إنهم لم يُعطِّلُوا النقل المعصوم من دلالاته المعرفية فحسب، لكنهم إضافة إلى إقصائه جعلوه مُلبِّسًا مُوهِمًا للباطل، ففي الوجه التاسع والثلاثين، يقول ـ مبينًا حقيقة قول النفاة أصحاب المعارضة ـ: «. . . حقيقة الأمر عندهم أن الرسل خاطبوا الخلق بما لا يبيِّن الحق، ولا يدل على العلم، ولا يفهم منه الهدى، بل يدل على الباطل، ويفهم منه الضلال، ليكون انتفاع الخلق بخطاب الرسول اجتهادهم في رد ما أظهرته الرسل، وأفهمته الخلق. . .»[7].

وحقيقة مشروع نظار قانون المعارضة، المشتمل على الطعن في النقل

---

(١) المصدر نفسه ٧/ ٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٣٢٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٣٣١، ٣٣٥، وانظر: أساس التقديس، الرازي، ص٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٤) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٢١١ ـ ٢١٤.

(٥) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(٦) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٣٧٠ ـ ٣٧٤.

(٧) المصدر نفسه ٥/ ٣٦٥.

من جهة ثبوته، ومن جهة دلالاته، يفسر لنا ظاهرتين، غالبًا ما ترافقهم علميًّا ونفسيًّا، **وهما**:

ـ **الظاهرة الأولى**: الشَّك والرَّيْب والقلق النفسي، الذي اشتهر به بعض نظار المتكلِّمين، بسبب إعراضهم وريبهم في الحقائق الشرعية، التي جاءت عن طريق النقل المعصوم[(١)]، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «. . . لو سُوِّغ للناظرين أن يعرضوا عن كتاب الله تعالى، ويعارضوه بآرائهم ومعقولاتهم، لم يكن هناك أمر مضبوط يحصل لهم به علم ولا هدى، فإن الذين سلكوا هذه السبيل كلهم يخبر عن نفسه بما يوجب حيرته وشكه، والمسلمون يشهدون عليه ذلك . . .»[(٢)].

وعلة تلك الحيرة والريب الإعراض عن الوحي، فمن أعرض عن الوحي لم يكن مهتديًا، فكيف إذا عارضه بما يناقضه؟[(٣)]، وقد أشار ابن تيميَّة إلى حيرة عدد من حذاق ونظار المتكلمين، في أثناء الوجه التاسع[(٤)].

وبِنَفَسٍ منهجي بَيَّنَ في الوجه السادس والثلاثين، المآل المنهجي المعرفي للإعراض عن الوحي، المتمثل في أحد طريقين: إما طريق النظار وهي الأدلة القياسيَّة العقليَّة، وإما طريق الصوفيَّة، وهي الطريقة العباديَّة الكشفيَّة، فالطريق الأول يَؤول إلى الحيرة والشك، والطريق الثاني يَؤول إلى الطامَّات والشطح[(٥)].

ـ **الظاهرة الثانية**: الإهمال العلمي الذريع للآثار روايةً ودرايةً، الذي يقع فيه كثير من المتكلِّمين، وتلك الظاهرة أشار إليها ابن تيميَّة، ذاكرًا بعض نظار المتكلِّمين، إذ يقول: «"أبو الحسين" وأمثاله من المعتزلة، وكذلك "الغزالي" و"الرازي"، وأمثالها من فروع الجهمية، هم من أقل الناس علمًا بالأحاديث

---

(١) انظر: المصدر السابق ٥/ ٢٥٨.

(٢) المصدر نفسه ١/ ١٦٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ١/ ١٦٦.

(٤) انظر: المصدر نفسه ١/ ١٥٨ ـ ١٦٦، وانظر: المصدر نفسه ٧/ ٤٥.

(٥) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

النبوية وأقوال السلف في أصول الدين، وفي معاني القرآن وفيما بلَّغوه من الحديث. . . »[١].

ومع تلك الحقيقة، فإن النفاة لم يكونوا على نَمَطٍ واحد تجاه المنقولات والمعقولات، بل هم أنواع كما بَيَّنَها ابن تيميَّة، ورصدها بعين الخبير المحقق، فقد صنفهم أنواعًا[٢]:

* **الأول**: من له مرويّات من الأحاديث وأقوال السَّلَف، ولكن ليس له خبرة بالعقليات، وليس لهم قوة على الاستقلال بها، بل هم فيها مُقلِّدون للنظار من المتكلِّمين، تابعوهم فيها، واعتقدوا أن الآثار التي يَرْوُنَها لا تتعارض مع العقليات الكلامية الباطلة، ويمثل على ذلك بـ«أبي حاتم البستي»، و«أبي سعيد السَّمَّات المعتزلي»، و«أبي ذر الهروي»، و«أبي بكر البيهقي»، و«أبي الفرج بن الجوزي»، وغيرهم.

* **الثاني**: من له معرفة بالأحاديث؛ كأحاديث الصحيحين وغيرهما، ويسلك في العقليات مسلك الاجتهاد، لكنه يغلط فيها بمشاركته الجهمية في بعض أصولهم الفاسدة، وليس له خبرة بكلام السلف والأئمة، ويمثل على ذلك بـ«أبي محمد بن حزم»، و«أبي الوليد الباجي» و«القاضي أبي بكر بن العربي»، وأمثالهم.

* **الثالث**: من ليس له خبرة بالحديث والآثار، مثل ما لأئمة السُّنَّة والحديث، لا من جهة تحقيق أسانيدها، ولا من جهة درايتها وفهمها، ومع ذلك عَظَّمُوا مذهب السلف، دون إدراك لحقيقته، بل صَحَّحُوا بعض أصول الجهمية العقيلة، وحاولوا التوفيق بينهما، وبين الأحاديث والآثار التي سمعوها، ويمثله «أبو بكر بن فورك»، و«القاضي أبو يعلى»، و«ابن عقيل»، وأمثالهم.

* **الرابع**: من لم يكن له خبرة مُفصَّلة بالقرآن ومعانيه، والحديث وأقوال

---

(١) المصدر السابق ٧/ ٣١.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٧/ ٣٢ ـ ٣٦.

الصحابة والسلف، ما لأئمة السُّنَّة والحديث، وله خبرة بالعقليات المأخوذة من الجهمية وغيرهم، وبمشاركتهم في بعض أُصولهم، حاولوا الجمع والتوفيق بين ما اشتهر من مذهب أهل السُّنَّة والحديث، وبين تلك الأُصول العقلية الجهمية التي آمنوا بها، فوقعوا بذلك في التناقض، وعلى تلك الطريقة «الأشعري» وأئمة أبتاعه، كـ«القاضي أبي بكر الباقلّاني»، و«أبي إسحاق الإسفراييني»، وأمثالهما.

ثانيًا: من آثار ذلك القانون المنهجية، الاضطراب والتناقض المعرفي، يَتَجَلَّى ذلك في كثير من مواقفهم تجاه المسائل الكلِّيَّة في أصول الدين، كما هو موجود عند مشاهير نظارهم كـ«الغزالي» و«الرازي»[1]، ومن أمثلة اضطرابهم المعرفي، ما حكاه ابن تيميَّة عنهم، من الاستشكالات واللوازم المعرفية نتيجة ذلك القانون، وفي ذلك يقول: «... صار كثير منهم يقول: إن الرسول لم يكن يعرف أُصول الدين، أو لم يُبيِّن أُصول الدين، ومنهم من هاب النبي، ولكن يقول: الصحابة والتابعون لم يكونوا يعرفون ذلك، ومن عَظَّم الصحابة والتابعين مع تعظيم أقوال هؤلاء يبقى حائرًا، كيف لم يتكلَّم أولئك الأفاضل في هذه الأمور التي هي أفضل العلوم؟! ومن هو مؤمن بالرسول معظم له يستشكل كيف لم يُبيِّن أُصول الدين، مع أن الناس إليها أحوج منهم إلى غيرها؟»[2].

ثالثًا: نصرة الاعتقاد الباطل والالتزام بلوازمه، فهذه وإن كانت من الآثار، فهي أيضًا من الدوافع، فإن أصحاب المعارضة اعتقدوا الاعتقاد الباطل، ثم أرادوا أن يستدلوا عليه بالحُجَج العقلية الباطلة، ثم التزموا بلوازم تلك الحجج، فوقعوا في مخالفة النصوص الشرعية[3]، ومن المعلوم أنه «إذا كانت الدعوى خطأ لم تكن حجتها إلا باطلة، فإن الدليل لازم لمدلوله، ولازم

---

(١) انظر على سبيل المثال: المصدر السابق ٧/ ٤٦٢ ـ ٤٦٣، ٩/ ١٨٩، ٢٠٩، ٢٦٨.

(٢) المصدر نفسه ١/ ٢٤.

(٣) انظر: المصدر السابق ٢/ ١٤٩.

الحق لا يكون إلا حقًّا، وأما الباطل فقد يلزمه الحق، فلهذا يحتج على الحق بالحق تارة والباطل تارة، وأما الباطل فلا يحتج عليه إلا بباطل...»[1].

ويضرب المثال على ذلك بالمعتزلة، وفي ذلك يقول: «... المعتزلة لما نصروا الإسلام في مواطن كثيرة، وردوا على الكفار بحجج عقلية، لم يكن أصل دينهم تكذيب الرسول، ورد أخباره ونصوصه، لكن احتجوا بحجج عقلية: إما ابتدعوها من تِلْقَاء أنفسهم، وإما تلقوها عمن احتج بها من غير أهل الإسلام، فاحتاجوا أن يطردوا أصول أقوالهم التي احتجوا بها، لتسلم عن النقص والفساد، فوقعوا في أنواع من رد معاني الأخبار الإلٰهية، وتكذيب الأحاديث النبوية...»[2]، وأصل تلك الحجج العقلية الفاسدة التي اعتمدوا عليها، ترجع إلى طريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام، ودليل الحدوث، وشاركهم في ذلك الأشاعرة، على اختلاف بينهم في التنظير.

رابعًا: التَّنطُّع في تكفير الخصوم لمجرد المخالفة، وذلك أثر من آثار التَّأَزُّم النَّفْسِي المصاحب لنُظَّار قانون المعارضة، بسبب معارضتهم لنصوص الوحي، فإن بعضهم يَتشدَّدَ في تكفير من يعارض حججهم العقلية المحضة، التي يتضمنها دليل الحدوث، وتكمن المفارقة هنا في اعترافهم بأن أدلتهم عقلية محضة، بينما التكفير حكم شرعي، و«ليس كل ما كان خطأ في العقل يكون كفرًا في الشرع، كما أنه ليس كل ما كان صوابًا في العقل تجب في الشرع معرفته»[3].

ويبين ابن تيميَّة تلك المفارقة، وذلك التناقض الذي وقع فيه بعض نظار المتكلِّمين، قائلًا: «من العجب قول من يقول من أهل الكلام: إن أصول الدين التي يُكفَّر مخالفها، هي علم الكلام الذي يُعرف بمجرد العقل، وأما ما لا يعرف بمجرد العقل، فهي الشرعيات عندهم، وهذه طريقة المعتزلة والجهمية، ومن سلك سبيلهم؛ كأتباع صاحب الإرشاد، وأمثالهم.

---

(١) المصدر نفسه ٢/ ١٥٥.

(٢) المصدر نفسه ٧/ ١٠٦، وانظر: المصدر نفسه ٢/ ١٤٩، ٥/ ٢٨٦ ـ ٢٨٧ وغيرها.

(٣) المصدر السابق ١/ ٢٤٢.

فيقال لهم: هذا الكلام تَضمَّن شيئين: أحدهما: أن أُصول الدين هي التي تعرف بالعقل المحض دون الشرع، والثاني: أن المخالف لها كافر، وكلٌّ من المقدمتين وإن كانت باطلة، فالجمع بينهما متناقض، وذلك أن ما لا يعرف إلا بالعقل، لا يعلم أن مخالفه كافر الكفر الشرعي، فإنه ليس في الشرع أن من خالف ما لا يعلم إلا بالعقل يكفر، وإنما الكفر يكون بتكذيب الرسول ﷺ فيما أخبر به، أو الامتناع عن متابعته مع العلم بصدقه، مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم...»[1].

أظهر تَجلِّيَات قانون المعارضة:

من أوضح تَجلِّيَات تطبيق المتكلِّمين قانونهم، ما يُسمَّى بدليل الحدوث، تنظيرًا وتطبيقًا، فهو ـ عندهم ـ بمثابة الدليل العقلي القطعي الذي يتعارض مع كثير من نصوص النقل، وعلى ضوء ذلك القانون قَدَّموا دليل الحدوث ومقتضياته ولوازمه، على ما دلَّت عليه النصوص النقلية.

ويدور دليل الحدوث حول إثبات العالَم بوقوع التغيُّر فيه، والاستدلال على وجود الله تعالى بذلك، بحيث يُستدل بتغيُّر العالم وتجدُّدِه على ضرورة كونه مخلوقًا، وإذا كان مخلوقًا، فإنه لا بُدَّ له من محدث يجعله كذلك، وهو الله سبحانه، فغاية ذلك الدليل إثبات وجود الله؛ لأن تلك القضية نظرية لا ضرورية في نظرهم، وذلك خطأٌ في بداية التصور لهذا الدليل، وخلاصة دليل الحدوث: أن المتكلِّمين يقررون بأنه «لا يعرف صدق الرسول، حتى يعرف إثبات الصانع، ولا يعرف إثبات الصانع، حتى يعرف حدوث العالَم، ولا يعلم حدوث العالَم إلا لما به يُعْلَم حدوث الأجسام، ثم استدلوا على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو من الحوادث ـ أو بعبارة أخرى مستلزمة للأعراض أو بعضها ـ ثم قالوا: وما لم يخل من الحوادث فهو حادث...»[2].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة، عبد الرحمٰن المحمود ٣/ ٩٨٤ ـ ٩٨٥، وانظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

بهذا الدليل التزمت المعتزلة نفي جميع الصفات عن الله الواردة في النصوص النقلية؛ لأنها تعارض دليل الحدوث العقلي القطعي في نظرهم، فإن قيام الصفات بالشيء يعني - عندهم - قيام الأعراض به، وهذا محال على الله القديم.

والتزم الأشاعرة بلوازم هذا الدليل - أيضًا - فنفت جميع الصفات الاختيارية عن الله الواردة في النصوص النقلية؛ لأنها تعارض الدليل القطعي العقلي - عندهم - وهو دليل الحدوث، فإن قيام الصفات الاختيارية بالشيء يعني حدوثه، والله تعالى غير محدث، بل هو قديم.

وخلاف المتكلِّمين في تفاصيل هذا الدليل متشعب طويل، لكن لهم في علاقته بالنصوص النقلية اتجاهات، استعرضها ابن تيميَّة بدقة، بحيث جمعها في اتجاهين[1]:

الأول: من يعارض النصوص العقلية به، ويزعم أن صدق الرسول متوقِّف عليه، ويمثل هذا الاتجاه المعتزلة، وصاحب الإرشاد «الجويني» من الأشاعرة.

الثاني: من يُؤمن بصحة ذلك الدليل، لكنه لا يجعل صدق الرسول متوقِّفًا عليه، وهؤلاء قسمان:

- **الأول**: من يجمع بين ذلك الدليل والنصوص النقلية، ويمثله «الأشعري» وأئمة أصحابه.

- **الثاني**: من يعارض بين ذلك الدليل والنصوص النقلية؛ كـ«الرازي».

ولما كان دليل الحدوث أهم المرتكزات العقلية والمنهجية للمتكلِّمين في معارضة النصوص، كانت عناية ابن تيميَّة بنقده ونقضه بالغة، ففي مواضع عدة من كتبه تناول هذا الدليل بالنقد، من جهتين:

* **الأولى**: الجهة التفصيلية، تَتَبَّعَ فيها مُقدِّمات ومكوِّنات ذلك الدليل بالنقد، وفكَّك مقولاته؛ كالقول بالجوهر الفرد، وتماثل الأجسام، واستحالة

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٧٣ - ٧٤، وانظر: المصدر نفسه ٢/ ١٣ - ١٤.

حوادث لا أول لها، وغيرها[1].

* **الثانية**: الجهة المنهجية، نَبَّه فيها على الثغرات المنهجية في هذا الدليل، مثل ابتداعه في الدين، وغموض وإجمال وطول مقدماته، وبيان عقمه في استدلاله على الضروري؛ كالاستدلال على حدوث الحوادث، وحصر منظريه أدلة وجود الله ومعرفته فيه، وغيرها من الأخطاء المنهجية[2].

مناط ذَمِّ علم الكلام وأهله:

بسبب أصول دليل الحدوث، وفروعه ولوازمه، ومقتضياته ونتائجه، وما تَمَخَّضَ عنه من «التفلسف الكاذب»[3]، أو ما يسمى بالأُغلوطات التي ورد النهي عنها[4]، فقد ذم السلف علم الكلام وأهله[5].

لم يُذَمَّ علم الكلام لمُجرَّد ممارسته الصناعة العقلية، أو تفنُّنِه في المناظرات العلمية، أو حتى لمُجرد ألفاظه الحادثة، وإنما تَعلَّق به الذَّمُّ شرعًا لمعانيه وقضاياه ومقدماته المناقضة للوحي الإلٰهي، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «... الأصل في ذَمِّ السَّلف للكلام: هو اشتماله على القضايا الكاذبة، والمقدمات الفاسدة، المتضمنة للافتراء على الله تعالى وكتابه ورسوله ودينه»[6].

وقد غلط في تفسير ذَمِّ السَّلف لعلم الكلام طائفتان[7]:

---

(١) انظر على سبيل المثال: الدرء، ابن تيميَّة ٢/ ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

(٢) انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه ٧/ ٢١٩، ٢٣٠، ٨/ ١٧ ـ ٢١ ـ ١١٣، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ٢٢، ٩/ ٥٣.

(٣) **التفلسف الكاذب**، اصطلاح وضعه «كانت»، للدلالة على الميل إلى إثارة المشكلات الفلسفية، من دون أن يكون هذا الميل مصحوبًا بإرادة الوصول إلى حلول علمية، انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ٣١٧، وموسوعة لالاند الفلسفية، ٢/ ٩٧٧.

(٤) ورد مرفوعًا أن النبي ﷺ نهى عن الأغلوطات، أخرجه أبو داود، برقم (٣٦٥٦)، وأحمد في المسند ٥/ ٤٣٥.

(٥) في تلك القضية ألَّف أبو إسماعيل الهروي كتابه المشهور «ذم الكلام وأهله» ملأه من الآثار الذامة لهذا العلم.

(٦) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ١٧٧، وانظر: المصدر نفسه ٧/ ١٦٦ ـ ١٧٨ ـ ١٨١.

(٧) انظر: النبوات، ابن تيميَّة ٢/ ٦١٥ ـ ٦٢١.

الأولى: اعتقدت أن ذم السلف للكلام مُنصبٌّ على «القدرية» فقط، وهذا ما ذهب إليه «البيهقيُّ» و«ابن عساكر» لا سيَّما في تفسيره كلام الشافعي في ذم الكلام وأهله، وهدفهم إخراج أصحابهم الأشاعرة من الذم.

الثانية: اعتقدت أن الكلام المذموم هو مطلق النظر والاحتجاج والمناظرة، ويتشيَّع لهذا الفهم بعض أهل الحديث.

وفي عبارة واضحة يُجلِّي ابن تيميَّة، السبب الحقيقي في ذم السلف لعلم الكلام وأهله، مشيرًا إلى دليل الحدوث، مُفنِّدًا التفسير الثاني، إذ يقول: «الأصل الذي بني عليه نفاة الصفات وعَطَّلُوا ما عَطَّلُوه، حتى صار منتهاهم إلى قول «فرعون»، الذي جحد الخالق، وكذب رسوله موسى في أن الله كلَّمه، هو استدلالهم على حدوث العالم بأن الأجسام محدثة، واستدلالهم على ذلك بأنها لا تخلو من الحوادث، ولم تسبقها، وما لم يخل من الحوادث ولم يسبقها فهو محدث، وهذا أصل قول الجهمية الذين أطبق السَّلف والأئمة على ذمهم، وأصل قول المتكلِّمين الذين أطبقوا على ذمهم، وقد صَنَّف الناس مصنفات متعددة، فيها أقوال السلف والأئمة في ذم الجهمية، وفي ذم هؤلاء المتكلِّمين.

والسَّلَف لم يَذمُّوا جنس الكلام، فإن كل آدمي يتكلَّم، ولا ذَمُّوا الاستدلال والنظر والجدل، الذي أمر الله به ورسوله، والاستدلال بما بَيَّنه الله ورسوله، بل ولا ذموا كلامًا هو حق، بل ذموا الكلام الباطل، وهو المخالف للكتاب والسُّنَّة، وهو المخالف للعقل أيضًا. . .»[1].

وفي هذا الصدد يَتَعقَّب ابن تيميَّة «الغزالي» في تفسيره سبب هجر الإمام أحمد بن حنبل للمحاسبي، حيث ذكر أنه بسبب تصنيف المحاسبي كتابًا في الرد على أهل البدع[2]، قائلًا: «هجرانُ أحمد للحارث لم يكن لهذا السبب الذي ذكره أبو حامد، وإنما هجره لأنه كان على قول ابن كلاب الذي وافق

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ١٤٧، وانظر: المصدر نفسه ٣/ ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

(٢) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي ١/ ١٦٤.

المعتزلة...»[1]، كما تَعقَّبَه في نسبته للإمام أحمد النهي عن النظر العقلي، قائلًا: «... «أحمد» لم ينه عن نظرٍ في دليل عقلي صحيح يفضي إلى المطلوب، بل في كلامه في أُصول الدين في الرد على الجهمية وغيرهم، من الاحتجاج بالأدلة العقلية على فساد قول المخالفين للسُّنَّة، ما هو معروف في كتبه وعند أصحابه... و«أحمد» أشهر وأكثر كلامًا في أصل الدين بالأدلة القطعية: نقلها وعقلها من سائر الأئمة؛ لأنه ابتلي بمخالفي السُّنَّة، فاحتاج إلى ذلك، والموجود في كلامه من الاحتجاج بالأدلة العقلية على ما يوافق السُّنَّة، لم يوجد مثله في كلام سائر الأئمة...»[2].

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/١٤٧.
(٢) المصدر السابق ٧/١٥٣ ـ ١٥٤.



الخاتمـــة

لا ريب أن مشروع «ابن تيمية» العلمي كان ثورة إصلاحية، في مجالي: العلم تقريرًا ونقدًا، والعمل تنظيرًا وتقعيدًا، ويتأكّد ذلك بتأمُّل تراثه ودراسته واستثماره، من جهة منهجه المتجاوز مواقفه، إذ الثَّورة الإصلاحية تكمن في المناهج، وعلى الرُّغم من كثرة ما كتب عن «ابن تيمية» فإنَّنا بحاجة إلى قراءته من زوايا متعدِّدة، من جهة التربية، والسِّياسة، والاجتماع، وما يتعلق بأدوات بحثه المنهجي وأساليبه.

وهذه الدِّراسة تَأمُل في إبراز أهمِّ جوانبه المنهجية المتعلِّقة بـ«منهجه المعرفي»، وفي خاتمتها بعد تحليل مفاهيمه، وتفسير أبرز مواقفه العقديَّة والمنطقية، تقريرٌ لِأَهمِّ نتائجها، لكن قبل ذلك تذكيرٌ بدعائم بِنْيَتِهَا، إذ تقوم على مفاهيم ثلاثة كُلِّيَّة، تُعيِّنُ نسقه المعرفي وتحدِّدُه، وتنظِّم مفاهيمه المنهجية، **وهي**:

الأول: الفطرة المعرفية.

الثاني: الواقعية المعرفية.

الثالث: الوحدة المعرفية.

ولكل مفهوم نتائجه، لكن هناك نتائج ما قبل المنهج كانت مادة مدخل الدِّراسة، سأعرض تلك النتائج باختصار.

نتائج ما قبل المنهج:

أولًا: المنهج المعرفي: عبارة عن مجموعة ونسق من المفاهيم الكُلِّيَّة، المرتبطة بنظرية المعرفة، وفلسفة الوجود، يحوِّلها النِّظام الاستدلالي إلى مفاهيم إجرائية منتجة معرفيًّا، وتتوقَّف طبيعته على رؤية الباحث الوجودية العامة، ورؤيته المعرفية العامة.

ثانيًا: إذا كان تحديد الموقف من المعرفة العامة ـ والمراد بها نظرية المعرفة ـ سابقًا على «المنهج المعرفي»، كان على القارئ التعرف ـ ولو بشكل إجمالي ـ على موقف «ابن تيمية» من القضايا الكبرى لـ«نظرية المعرفة»، مثل موقفه من مصادر المعرفة، وطبيعتها، وإمكانها، فقد حدد موقفه منها بوضوح.

ثالثًا: وكما أنه حَدَّد موقفه من قضايا المعرفة العامة، فكذلك أجلى رؤيته الوجودية المتعلِّقة بالمعرفة، بتقرير نزول المعرفة، ونقد صعودها.

رابعًا: وامتدادًا لتقريره نزول المعرفة، آمن إيمانًا مبرهنًا بمصدرية الوحي الإلٰهي معرفيًّا، وتأكيده ذلك تأكيدًا بالغًا.

نتائج مفهوم «الفطرة المعرفية»:

أولًا: الفطرة المعرفية: قوة أو قبول أو استعداد أو صلاحية، تقتضي العلم والإرادة، تتجلَّى في المعارف والمفاهيم، التي تستبطنها الوظائف المعرفية الأساسية للنفس البشرية، **وهي: الحالات الانفعالية**، و**الحالات الفاعلة**، و**الحالات العقلية**.

ثانيًا: أساس المعرفة «الشُّعور النَّفسي»، عليه تتأسس، وبه تبقى، وبما أنه ملازم للنفس كانت المعرفة الفطرية كذلك ملازمة لحقيقة النفس.

ثالثًا: وبانقسام الشُّعور إلى تلقائي وتأمُّلي، انقسمت المعرفة البشرية إلى تلقائية؛ كمعرفة الإنسان بوجوده، وببعض البديهيات الأولية، وإلى تأمُّليَّة كالمعرفة الاستدلاليَّة.

رابعًا: ولما كان الشُّعور التِّلقائي أصلًا للشُّعور التأمُّلي، كانت المعارف

الضرورية أساسًا للمعارف النَّظرية، فمردُّ المعرفة البشرية إلى الشُّعور والمعرفة التِّلقائية الضرورية البسيط، فهي نقطة ارتكاز المعارف.

خامسًا: لما كان «الشُّعور النَّفسي» جسرًا رابطًا بين النفس والمعارف، فإنه قد يضعف، لكن لا يلزم من ذلك خلو النفس من المعارف، قد يكون الضعف شديدًا فتنتقل «المعرفة» من حالة الشُّعور إلى حالة اللَّاشعور، وإثارة الفطرة وبعثها في النَّفس طريق ناجح في نقلها من اللَّاشعور إلى الشُّعور.

سادسًا: إذا كانت المعارف الفطرية ملازمة للشُّعور، الذي يستحيل انفكاكه عن النفس، فإن تلك المعارف الفطرية معارف غير إراديَّة.

سابعًا: إذا كانت المعارف الفطرية غير إرادية، تستحيل صناعتها، فكذلك يستحيل إنكارها كلها؛ لأن في ذلك تحدِّيًا للشُّعور النفسي، وطبيعة الحياة العملية، ولذلك فإن المنكر لها يلجأ إلى الإقرار بها عند الصدمة.

ثامنًا: التَّحاكم إلى الفطرة المعرفية، ومحاولة استنطاقها إذا ضعفت، أصل أصيل في منهج ابن تيمية المعرفي، تقريرًا ونقدًا.

تاسعًا: مصادمة الفطرة المعرفية مرهق للنفس، يجلب لها الاضطراب والحيرة والقلق، ويشوِّه طبيعتها، كما أنها تقود الباحث إلى عيوب منهجية كبرى في الاستدلال.

عاشرًا: إذا كان الشُّعور النفسي الضروري اليقيني مرتكزًا للمعرفة البشرية، صَحَّ بناء المعارف البشرية على اليقين والضرورة.

الحادي عشر: أساس المعرفة البشرية «اليقين القبلي»، وهو: ما قبل الاستدلال، ومبتغاها وغايتها «اليقين البعدي»، وهو: ما بعد الاستدلال.

الثاني عشر: منهج ابن تيمية المعرفي أبعد ما يكون عن سلوك طريق «الشك المنهجي» لبناء منهجه المعرفي، خلافًا لمن زعم ذلك.

الثالث عشر: أوضح صور اليقين «الضرورة»، فالمعارف بُنِيَت على الضرورات، وخاصيَّة العلم الضروري هو: لزوم النفس الإنسانية لزومًا لا يمكنها لانفكاك عنه، ولذلك فإنها تتنافر مع الاستدلال، ويمتنع الطعن فيها.

الرابع عشر: يفسر «ابن تيمية» تتابع بعض الطوائف على إنكار بعض الضرورات المعرفية، بالخطأ في أسباب العلم، إما في فساد قوى الإدراك أو ضعفها، وتحقق موانع الاعتراف بها، وهو راجع إلى الاعتقاد الفاسد، ومن وراء ذلك تعمل «العقائد التقليديَّة» عملها في نشر المعارضات الجاحدة للضرورة.

الخامس عشر: «الإلهام» باعتباره شُعورًا صادقًا قد يكون طريقًا من طرق الترجيح العلمي والعملي، لكن بشروطٍ، تتمثل في عدم مخالفة الوحي والعقل والحس، وكل إلهامٍ يتجاوز تلك الشروط فهو إلهام فاسد.

السادس عشر: لما كان الشُّعور النفسي ـ باعتباره مرتكزًا للمعارف البشرية ـ ذاتيًّا نابعًا من الذات، ونسبيًّا تتفاوت درجاته من شخص إلى شخص، فإن المعرفة في الأصل ذاتية نسبيَّة، والمراد بنسبية المعرفة عند «ابن تيمية»: تفاوت الناس في العلم بها، وذلك راجع إلى أمرين: الاستعداد الإدراكي والقدرة الذهنية، وإلى تنوع طرقهم المعرفية، ولذلك وظفها «ابن تيمية» في مشروعه النقدي.

السابع عشر: مفهوم «الفطرة المعرفية» يتجلَّى بالتعرُّف على الطبيعة المعرفية للنفس، التي هي: عبارة عن مجموع وظائفها العقلية والوجدانية والسُّلوكية: الفطرية والمكتسبة، وتنقسم إلى حالات انفعالية، كاللَّذَّات والآلام، وحالات عقلية؛ كالإدراك والتفكير، وحالات فاعلية، كالإرادة.

الثامن عشر: أولى «ابن تيمية» عنايته ببعض الظواهر النفسية الانفعالية والفاعلة شرحًا وتوظيفًا، وكان يسميها بـ «الأمور الحسية الباطنة الوجدية»، من أهم تلك المفاهيم مفهوما اللَّذَّة والألم ومفهوم الإرادة.

التاسع عشر: تحصَّل من تحليل مفاهيم اللَّذَّة والألم والإرادة المعادلةُ النفسية، التي تبدأ بالشُّعور بالشيء، ثم التصور والحكم والاعتقاد، وهذه يجمعها وصف «العلم»، ثم المحبة أو البغض، ثم الإرادة الفاعلة الإيجابية أو السالبة، ثم إدراك الشيء ونيله، ثم الالتذاذ أو التألُّم به.

العشرون: كل الظواهر النفسية من الحالات الانفعالية والعقلية والفاعلة

لها وجهان: وجه انفعالي، تكون فيه تابعة لمتعلَّقها مطابقة له، ووجه فاعل، تكون فيه متبوعة بمتعلَّقها مطابقًا لها.

الحادي والعشرون: مردُّ قوة الشُّعور والإدراك، وقوة الإرادة الحركة إلى قوتي العلم والعمل في النفس البشرية، وكلتاهما متلازمتان، الأولى أصل للثانية.

الثاني والعشرون: تتمحور الحالات النفسية العقلية على «العقل» بوظيفته: العلمية والعملية، وتظهر نزعته المعرفية في مقاصده الكلية، وهي تطلُّب الحق الموجود والحق المقصود.

الثالث والعشرون: يسير العقل في وظيفته النظرية، من اكتسابه المعرفة عن طريق الحواس، ثم إنضاجه لها بالاعتبار والنظر والقياس، والتجريد والتعميم، وإنضاجه للمعرفة نوعان: إنضاج تلقائي، وأبرز خصائصه التجريد والتعميم، وإنضاج تأمُّلي، وفيها يتَّكئ على مبادئه الأولية، ويحكم ويستدل.

الرابع والعشرون: من أهم قواعد الاستدلال العقلي عند «ابن تيمية»: قاعدتان: الأولى: قيام منطق الاستدلال على التَّلازم بين الدليل والمدلول، والثانية: تعلُّق الاستدلال بمعانيه لا بألفاظه، بمواده لا بصوره.

الخامس والعشرون: المبادئ الأولية محط الاستدلال، وهي ثلاثة: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية، اعتمدها في مباحثه الشرعية، تقريرًا ونقدًا.

السادس والعشرون: صدق القضايا الخلقية ضروري، من خلال العقل والتجربة، والأحوال الضرورية النفسية، التي هي من اللَّوازم الإنسانية.

السابع والعشرون: مدار الأخلاق على العمل، ولا مكانة لأخلاق لم تُتَرْجَم إلى سلوك، ولا اعتبار بها معرفيًّا ما لم تلتحم بالعمل.

الثامن والعشرون: نزعة التدين لها جذور في الوجدان والعقل الإنساني، وهي مفتقرة إلى الوحي الإلٰهي.

نتائج مفهوم «الواقعية المعرفية»:

أولًا: الواقعية المعرفية هي: التي تتخذ من الواقع الموجود مركزًا لمفاهيمها، ومستندًا لفلسفتها، ومفسرًا لطبيعة المعرفة البشرية، ومحدِّدًا للعلاقة بين قوى الإنسان الإدراكية وموضوعات الإدراك، وهي نوعان:

واقعية وجودية حسية تتعلَّق بعالم الشهادة وعالم الغيب، وواقعية لغوية تتناول مشكلات الوجود اللِّساني والبناني.

ثانيًا: روح واقعيته المعرفية النقدية تتمثل في اشتراطه لانتقال الصورة الذهنية الخيالية إلى الوجود الخارجي تحقق ذلك في الواقع الخارجي.

ثالثًا: لا يلزم من تحقق الشيء في الوجود الذهني تحققه في الوجود الخارجي؛ لأن وجود الأشياء في الخارج مستقل ومستغنٍ عن تصوراتنا وإدراكاتنا الذاتية، فلا بد من التمييز بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، وبين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، وبهذا تحل إشكالات فلسفية واعتقادية ومنطقية كثيرة.

رابعًا: من أجلى صور واقعية «ابن تيمية» المعرفية موقفه من مشكلة الكُلِّيَّات، ويتلخَّص موقفه في إثبات وجودها في الذهن ونفيه في الخارج.

خامسًا: انصبَّ نقده المنطق الأرسطي على رؤيته الوجودية، المتمثلة في أمرين: الأول: التفريق بين الماهية ووجودها، والثاني: التفريق بين الصفات الذاتية واللازمة، ويجمعها فرض ما في الأذهان على واقع الأعيان.

سادسًا: تتمثل الثورة المعرفية في نقد المنطق عند «ابن تيمية» في إخضاعه العلوم الكُلِّيَّة للواقع الخارجي، وبذلك كان نسقه العلمي منفتحًا لا جامدًا، وتلك طبيعة العلم التجريبي.

سابعًا: الواقع الوجودي الحسي الذي جعله ضابطًا لمنطق العلاقة بين الوجودين الذهني والمادي، واقع منتظم متماسك، عبر إثباته قوى الأشياء وطبائعها، وإثبات قانون الاطِّراد السببي.

ثامنًا: المستند الفلسفي لضرورة الاستقراء، والمسوِّغ العقلي لتعميماته،

يتمثل في ثلاثة أمور: إثبات مبدأ السببية العامة، وإثبات الاطِّراد بين السبب ومسببه، واستحالة أن يكون هذا الاطراد المتكرر صدفة.

تاسعًا: يمكن للعقل أن يثبت الغيوب المتعقلة عن طريق مبدأ السببية، وبإمكانه أن يثبت الغيب المحض إثباتًا غير مباشر، عبر إثبات صدق النبي عقلًا.

عاشرًا: تدور واقعيته اللُّغوية على إثبات تعلُّقها بالواقع الخارجي، وعلى رأسه «مراد المُتكلِّم من النص» فدلالة اللفظ على معناه دلالة قصدية.

الحادي عشر: من أبرز طرق اكتشاف «مراد المُتكلِّم» دلالة السِّياق وفهم السلف.

الثاني عشر: قد يُعلم «مراد المتكلِّم» علمًا ضروريًّا، وقد يعلم علمًا نظريًّا، وكذلك تفاوت الباحثون في درجة العلم بدلالة النصوص وفهمها، ولأجل ذلك كان من النصوص ما هو محكم ومنها ما هو متشابه.

الثالث عشر: ضابط قبول أي تأويل «البحث عن مراد المتكلِّم»، فالتأويل المقبول: هو ما دل على مراد المتكلِّم، حتى ولو كان بصرف الظاهر.

الرابع عشر: التأويل الباطني هو حمل اللفظ على غير مسمَّاه المعروف، لمجرد شَبَهٍ بينهما، من غير دلالة ولا استعمال لذلك المعنى الثاني في اللغة، ويشمل نوعين: التفسير الباطني، والتفسير الإشاري، ويفترقان في مناقضة الظاهر من عدمه، وفي ابتداع المعاني الباطلة في نفسها.

الخامس عشر: يستند في إنكاره المجاز على رؤية منهجية عميقة، ونظرية لغوية يتطلَّع فيها إلى بناء جديد لدلالة اللَّفظ على معناه، تقوم على البُعد الدِّلالي للمجاز، وتمثل نقده المجاز في أمرين: الأول: تقويض فكرة الوضع اللُّغوي، والثاني: البناء الجديد لدلالته، من خلال دلالة التركيب السياقي، ودلالة القدر المشترك.

نتائج مفهوم «الوحدة المعرفية»:

أولًا: في مفهوم الوحدة المعرفية تترعرع الرُّؤية الكُلِّيَّة، التي تنشد ردَّ الجزء إلى الكل، ونظم الفرد في المجموع، من أهم وظائفها المعرفية ردم الهُوَّة بين الثنائيات التي تتشتت فيها العقول؛ كثنائية العقل والنقل، والذات والموضوع، والمادة والروح، والنظر والعمل.

ثانيًا: الحقيقة في ذلك المفهوم مؤتلفة في مكوِّناتها، متماسكة في بنائها، فكل الحقائق الحسية والعقلية والنفسية والسمعية تكوِّن وحدة الحقيقة المعرفية.

ثالثًا: أَثَّر «مفهوم الوحدة المعرفية» على فكر «ابن تيمية» وأورثه اطمئنانًا معرفيًّا، وثقة علمية، ووسطية في النقد والتقرير.

رابعًا: انسجام الحقائق الكونية والحقائق الشرعية في الوجود، وائتلاف طرق المعرفة وتكاملها في المعرفة.

خامسًا: تقوم رؤيته السياسية في ثنائيَّة الواجب والواقع، على التوفيق بينهما، عبر نظريته في الشَّوكة والقدرة، ومن خلال تقرير سيادة الشريعة وتحقيق مقاصدها.

سادسًا: العلاقة بين العقل والنقل علاقة انسجام وائتلاف وتكامل؛ لأن دلائل الحق لا تتناقض، ومن ثم فإنه يستحيل تعارضهما.

سابعًا: افتراض التعارض بين العقل والنقل أُغلوطة منهجية، وقع فيها طائفتان: الأولى: المتكلِّمون أصحاب قانون المعارضة، والثانية: بعض أهل الحديث من السَّلفيين.

ثامنًا: استشكال بعض النصوص لا يصطدم مع مبدأ استحالة التعارض، إذا كان مبنيًّا على فهم لنصوص أخرى، ولم يكن مبنيًّا على فرض إمكانية التعارض بين العقل والنقل.

تاسعًا: يمكن رَدُّ الأوجه الأربعة والأربعين التي نقض بها قانون التعارض، إلى ثلاثة أوجه كلية عامة، وهي: الأول: البناء المنهجي ويسبقه

نقض جدلي ويتبعه بيان اللَّوازم والآثار المنهجية للقانون، الثاني: الأصل الإيماني العملي، وهو بيان ضرورة أدلة النقل الشرعية، اعتمادًا على التصديق الإيماني البرهاني بالوحي، الثالث: نقض وكشف زيف ما عارضوا به النقل، مما يزعم أنه من العقليات.

عاشرًا: أبرز المستندات المنهجية لقانون التأويل أمران: الأول: تجريد النقل من العقل، والثاني: دعوى أصالة العقل للنقل.

الحادي عشر: تقديم «ابن تيمية» النقل على العقل كان في مقام الجدل وسياق معارضة الخصوم، على فرض التسليم بالتعارض بينهما، وبغياب هذا المعنى أخطأ بعض الباحثين عليه في نسبتهم إليه تقديم النقل على العقل مطلقًا، والتحيُّز ضد العقل.

الثاني عشر: أظهر تجلِّيات قانون المعارضة عند المتكلِّمين ما يسمَّى بدليل الحدوث، تنظيرًا وتطبيقًا، وقد كان محط نقد «ابن تيمية»، من جهتين: الجهة التفصيلية، والجهة المنهجية.

الثالث عشر: لم يذم «علم الكلام» لمجرد ممارسته الصناعة العقلية، أو تفنُّنِه في المناظرات والجدل، أو لمجرد ألفاظه الحادثة، وإنما تعلَّق به الذم شرعًا لمعانيه وقضاياه ومقدِّماته المناقضة للوحي الإلٰهي.

تلك هي أبرز نتائج هذه الدِّراسة، وإن كان بعضها لا يتضح إلا بسبر نسقها، الذي أبانته الدِّراسة، والحمد لله أولًا وآخرًا على ما وفق ويسر، ولولا نعمة ربي لكنت من الخاسرين.



فهرس المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم** (جلَّ منزِّله وعلا).

أولًا: المصادر الأصلية «تراث ابن تيميَّة»:

- **الاستغاثة في الرد على البكري**، دراسة وتحقيق: عبد الله السهلي، دار الوطن، ط. الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- **الاستقامة**، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، دار الفصيلة، الرياض، السعودية، ط. الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.
- **اقتضاء الصراط المستقيم، لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق: د. ناصر بن عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، وشركة الرياض، ط. الخامسة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد**، تحقيق ودراسة: د. موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط. الثالثة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق: د. يحيى بن محمد الهنيدي، وزملائه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ.
- **التدمرية تحقيق الإثبات للأسماء والصفات، وحقيقة الجمع بين القدر والشرع**، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- **جامع الرسائل**، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مطبعة المدني، القاهرة، ط. الثانية، ١٤٠٥هـ.

- **جامع المسائل**، تحقيق: محمد عزير شمس، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط. الثانية، ١٤٢٧هـ.
- **الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح**، تحقيق وتعليق: د. علي بن حسن بن ناصر وزميليه، دار العاصمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط. الثانية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.
- **الحسبة في الإسلام**، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٠هـ.
- **درء تعارض العقل والنقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، تحقيق: د. محمد رشاد سالم.
- **الرد على المنطقيين، المسمَّى أيضًا نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان**: تقديم: د. سليمان الندوي، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، راجعه وأعدَّه: محمد طلحة بلال منيار، مؤسسة الريَّان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.
- **الرسالة الصفدية**، قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة، تقديم: عبد الله السعد، تحقيق: أبي عبد الله سيد عباس الجليمي، وأبي معاذ أيمن عارف الدمشقي، أضواء السلف، الرياض، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.
- **شرح الأصبهانية**، وهو شرح عقيدة مختصرة، لأبي عبد الله محمد بن محمود بن محمد بن عبَّاد العجلي الأصبهاني الأشعري، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج، ودار جودة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط. الأولى، ١٤٣٠هـ.
- **العبودية**، تحقيق وتعليق: علي بن حسن بن علي الحلبي الأثري، مكتبة دار الأصالة للنشر والتوزيع، مصر، ط. الثانية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.
- **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميَّة**، جمع وترتيب الفقير إلى الله: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، وساعده ابنه محمد، دار الرحمة للنشر والتوزيع.

- **مجموعة الرسائل الكبرى**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **مجموعة الرسائل والمسائل**، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.
- **مسألة حدوث العالم**، تحقيق: يوسف بن محمد مروان الأوزبكي المقدسي، دار البشائر الإسلامية، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.
- **منهاج السُّنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
- **النبوات**، تحقيق: د. عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف للنشر والتوزيع، الرياض، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.
- **نقض المنطق**، تحقيق: محمد بن عبد الرزاق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمٰن الصنيع، تصحيح: محمد حامد الفقي، مكتبة السُّنَّة المحمدية، القاهرة.

ثانيًا: المراجع:

- **الأبعاد الحقيقية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي، المنهج في النسق الفقهي الإسلامي**، حسن عبد الحميد عبد الرحمٰن، ضمن بحوث المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، بعنوان: «**المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية**»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. الثانية، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.
- **ابن تيميَّة واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**، عبد الحكيم أجهر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط. الأولى، ٢٠٠٤م.
- **ابن تيميَّة وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره**، محمد حربي، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
- **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، محمد مرتضى الزبيدي، دار الفكر.
- **الإتقان في علوم القرآن**، السيوطي، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- **إثبات الوصية**، للإمام علي المسعودي، المطبعة الحيدوية، ١٩٥٥م.

- **إحكام الأحكام**، تقي الدين بن دقيق العيد، تحقيق: أحمد شاكر، عالم الكتب، ط. الثانية، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
- **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
- **الأحكام السلطانية**، أبو يعلى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
- **الإحكام في أصول الأحكام**، الآمدي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق، ط. الثانية، ١٤٠٢هـ.
- **إحياء علوم الدين**، الغزالي، صححه واعتنى به: محمد بن مسعود الأحمدي، عالم الكتب للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.
- **آراء أهل المدينة الفاضلة**، أبو نصر الفارابي، تحقيق وتعليق: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط. الخامسة، ١٩٨٦م.
- **الأربعين في أصول الدين**، الرازي، حيدرآباد، ط. الأولى، ١٣٥٣هـ.
- **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، الشوكاني، تحقيق: أبي مصعب محمد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ـ لبنان، ط. الرابعة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.
- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، والأستاذ علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م.
- **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، محمد ناصر الدين الألباني، إشراف: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق، ط. الثانية، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
- **أساس البلاغة**، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: الأستاذ عبد الرحيم محمود، عرَّف به: الأستاذ الكبير أمين الخولي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.
- **أساس التقديس**، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكلِّيَّات الأزهرية، القاهرة، ١٤١٦هـ.

- **الاستقراء والمنهج العلمي**، محمود فهمي زيدان، تصدير: محمد فتحي عبد الله، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط. الأولى، ٢٠٠٢م.
- **أسرار البلاغة في علم البيان**، عبد القادر الحبرجاني، تحقيق: محمد رشد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.
- **الأسس المنطقية للاستقراء**، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ط. الثالثة، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
- **الأسس الميتافيزيقية للعلم**، حسين علي حسن، مطبوعات جامعة الكويت، ط. الأولى، ١٩٩٧م.
- **الإسلام بين الشرق والغرب**، علي عزت بيجوفيتش، ترجمة: محمد يوسف عدس، مؤسسة بافاريا للنشر، ط. الثانية، ١٩٩٧م.
- **الإشارات والتنبيهات**، لأبي الحسين بن عبد الله بن سينا، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط. الثانية.
- **إشكاليَّة التحيُّز**، رؤية معرفيَّة ودعوة للاجتهاد، محور العلوم الطبيعيَّة، مجموعة من الباحثين تحرير: د. عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. الثالثة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.
- **إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيميَّة وابن خلدون**، أبو يعرب المرزوقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط. الثالثة، ٢٠٠١م.
- **أصول الفقه**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بيروت.
- **الاعتصام**، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، المنامة ـ البحرين، ط. الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.
- **الأعلام العليَّة في مناقب شيخ الإسلام ابن تيميَّة**، أبو حفص عمر بن علي البزَّار، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط. الأولى، ١٤٣٢هـ.

- **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن قم الجوزية، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ.
- **إعمال العقل**، من النظرة التجزئية إلى الرؤية الكلِّيَّة، لؤي الصافي، دار الفكر، دمشق، ط. الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.
- **الإمام ابن تيميَّة وموقفه من قضية التأويل**، د. محمد السيد الجليند، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، السعودية، ط. الثالثة ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
- **إمانويل كنت**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. الأولى، ١٩٧٧م.
- **الإنسان ذلك المجهول**: الكسيس كاريل، تعريب: شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى المجددة، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.
- **إنكار المجاز عند ابن تيميَّة بين الدرس البلاغي واللغوي**، إبراهيم التركي، دار المعراج الدولية، السعودية، ط. الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.
- **الإيمان**، ابن تيميَّة، خرج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط. الرابعة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.
- **باركلي**، يحيى هويدي، دار المعارف، مصر، سلسلة نوابع الفكر العربي.
- **البحر المحيط في أصول الفقه**، الزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط. الثانية، ١٤٢٣هـ.
- **بدائع الفوائد**، ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي العمران، دار عالم الفوائد، ط. الثالثة، ١٤٣٣هـ.
- **البرهان في أصول الفقه**، إمام الحرمين الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، مطابع الروضة الحديثة، قطر، ط. الأولى، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٣٨م.
- **البرهان في علوم القرآن**، الزركشي، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط. الثانية، ١٣٩١هـ.
- **البصائر والذخائر**، لأبي حيان التوحيدي، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، مطبعة أطلس والإنشاء، دمشق، ١٩٦٤م.

- **البعث والنشور**، البيهقي، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
- **بناء المفاهيم، دراسة معرفيَّة ونماذج تطبيقية**، مجموعة من الباحثين، إشراف: أ. د. علي جمعة محمد، وأ. د. سيف الدين عبد الفتاح، تقديم: أ. د. طه جابر العلواني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط. الأولى، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.
- **بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط. السابعة ٢٠٠٤م.
- **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**، الباقلاني، تحقيق: مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٨م.
- **البيان والتبيين**، الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط. الرابعة.
- **تاريخ الرسل والملوك**، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط. ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٣م.
- **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
- **تاريخ الفلسفة الغربية**، برتراند رسل، ترجمة: زكي نجيب محمود، ومراجعة: أحمد أمين زميله، ط. الثالثة، ١٩٧٨م.
- **تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم**، دار المعارف، مصر.
- **تاريخ الفلسفة اليونانية**، يوسف كرم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط. الرابعة.
- **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، كانط، تعريب: عبد الغفار مكاوي، مصر، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.
- **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، رينيه ديكارت**، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ١٩٦١م، طبعة أخرى، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو، مصر، ١٩٥١م.

- **تجديد المنهج في تقويم التراث**، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. الثانية.
- **التحبير في علم التفسير**، السيوطي، تحقيق: فتحي عبد القادر فريد، دار العلوم، الرياض، ط. الأولى، ١٤٠٢هـ.
- **تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية**، قطب الدين محمود الرازي، دار إحياء الكتب العلمية، مصر.
- **تحصيل السعادة**، الفارابي، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٥هـ.
- **التعريفات**، الشريف علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.
- **تفسير الطبري**، تحقيق: أحمد ومحمود شاكر، دار المعارف.
- **التفسير الكبير، أو مفاتيح الغيب**، الرازي، المطبعة البهية المصرية، القاهرة، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.
- **تفسير ما بعد الطبيعة**، ابن رشد، تحقيق: الأب قنواتي، دار المشرق، بيروت.
- **التفكير الفلسفي الإسلامي**، سليمان دنيا، مكتبة الخانجي، مصر، ط. الأولى، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٦٧م.
- **تقريب التدمرية**، ابن عثيمين، دار ابن الجوزي، الدمام، ط. الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
- **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيميَّة**، إبراهيم عقيلي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.
- **تكوين العقل العربي**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط. الثامنة، ٢٠٠٢م.
- **تلخيص منطق أرسطو**، ابن رشد، تحقيق: جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، ط. الأولى، ١٩٩٢م.
- **تمهيد في التأصيل**، رؤية في التأصيل الإسلامي لعلم النفس، عبد الله الصبيح، دار إشبيليا، الرياض، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ.

- **التمهيد**، للباقلائي، تحقيق: الأب مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م.
- **التمهيد: لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر**، تحقيق: مصطفى العلوي وآخرين، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.
- **التنبيه على سبيل السعادة**، الفارابي، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٦هـ.
- **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة**، لأبي الحسن علي بن محمد بن عرّاق، تحقيق: ابن الوهاب عبد اللطيف، مكتبة القاهرة، ١٣٧٨هـ.
- **تهافت التهافت: ابن رشد**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ط. الأولى، ١٩٦٤م.
- **تهافت الفلاسفة**، الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط. الثالثة، دار المعارف، القاهرة، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م.
- **جامع البدائع**، رسالة الكشف عن ماهية الصلاة وحكمة تشريعها، ابن سينا، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ٢٠٠٤م.
- **الجامع الصحيح**، الترمذي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، مصورة، مكتبة الفيصلية، مكة.
- **الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميَّة خلال سبعة قرون**، جمعه ووضع فهارسه، محمد عزير شمس، وعلي بن محمد العمران، إشراف وتقديم بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط. الثالثة، ١٤٢٧هـ.
- **الجمع بين رأي الحكيمين**، الفارابي، تعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط. الرابعة.
- **الجمهورية**، أفلاطون، دار المعارف، ١٩٦٣م.
- **جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع**، السيد أحمد الهاشمي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ط. السادسة.
- **جون لوك**، عزمي إسلام، دار المعارف، القاهرة، ط. الثانية، ١٩٧٦م.
- **خريف الفكر اليوناني**، عبد الرحمٰن بدوي، دار القلم، بيروت، ط. الخامسة، ١٩٧٩م.

- **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، سيد قطب، دار الشروق.
- **الخصائص**، ابن جني، تحقيق: محمد النجار، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ١٩٥٢م.
- **الخيال العلمي الاجتماعي**، رايت ملز، ترجمة: عبد الباسط عبد المعطي وعادل الهواري، الإسكندرية، ١٩٨٦م.
- **دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية**، محمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
- **دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**، د. محمد عبد الله درَّاز، تعريب وتحقيق وتعليق: د. عبد الصبور شاهين، مراجعة: د. السيد محمد بدوي، مؤسسة الرسالة، ط. العاشرة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.
- **دلائل الإعجاز**، عبد القاهر الجرجاني، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- **دلالة الحائرين**، موسى بن ميمون، تحقيق: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- **دلالة السِّياق**، ردة الله بن ردة الطلحي، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ.
- **دليل الناقد الأدبي**: **ميجان الرويلي وسعد البازعي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، ط. الخامسة، ٢٠٠٧م.
- **ديفيد هيوم**، زكي نجيب محمود، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر.
- **دين الفطرة، أو عقيدة القس من جبل السافوا**، جان جاك روسو، تعريب: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، المغرب ـ لبنان، ٢٠١٢م.
- **الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، محمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت، ط. الثانية، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.
- **الرد على الجهمية والزنادقة**، أحمد بن حنبل، ضمن مجموعة عقائد السلف، تحقيق: على سامي النشار، عمَّار الطالبي، الإسكندرية، ١٩٧١م.

- **رسائل ابن حزم**، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. الثانية، ١٩٨٧م.
- **رسالة أضحوية في أمر المعاد**، ابن سينا، تحقيق: سليمان دينا، دار الفكر العربي، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م.
- **رسالة في حدود الأشياء**، الكندي، تحقيق: يوحنا مخيمر، دار المشرق، بيروت.
- **الرسالة**، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الفكر.
- **رسالتان فلسفتان**، الفارابي، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، ط. الأولى، ١٤٠٧هـ.
- **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، النووي، المكتب الإسلامي، دمشق ـ بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
- **سؤال العالم**، الشيخان ابن عربي وابن تيميَّة من فكر الوحدة إلى فكر الاختلاف، عبد الحكيم أجهر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ٢٠١١م.
- **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.
- **السُّنَّة**، لابن أبي عاصم، ومعه ظلال الجنة في تخريج السُّنَّة، محمد بن ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط. الثالثة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.
- **سنن ابن ماجه**، أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه، صححه ورقمه وأخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
- **سنن أبي داود**، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: صدقي محمد جميل، إشراف مكتب التوثيق والدراسات في دار الفكر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
- **سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي**، وحاشية الإمام السندي، اعتنى به ورقمه ووضع فهارسته: عبد الفتاح أبو غدَّة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط. الرابعة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

- **السياسة المدنية**، الفارابي، تحقيق: النجار، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٣م.
- **سير أعلام النبلاء**، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، حققه وضبط نصوصه: شعيب الأرناؤوط، وحسين الأسدي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
- **الشامل**، لأبي المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق: علي النشار وفيصل عون، وسهير مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م.
- **شرح الإشارات والتنبيهات**، الرازي، مع شرح الطوسي، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٢٥هـ.
- **شرح الإشارات والتنبيهات**، الطوسي، بذيل الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٧م.
- **شرح الأصول الخمسة**، القاضي عبد الجبار، تعليق: أحمد بن الحسن بن أبي حاتم، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، ط. الأولى، ١٣٨٤هـ.
- **شرح البرهان لأرسطو**، ابن رشد، تحقيق: عبد الرحمٰن بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ.
- **شرح المعالم في أصول الفقه**، ابن التلمساني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤١٩هـ.
- **شرح المواقف**، الجرجاني، اعتناء: محمد بدر الدين النعماني، مطبعة السعادة، مصر، ط. الأولى، ١٣٢٥هـ.
- **شرح الوريقات في المنطق**، ابن النفيس، حققه وعلق عليه: عمَّار طالبي، وفريد زيداني، وفؤاد مليت، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط. الأولى، ٢٠٠٩م.
- **شروح التخليص**، سعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، ابن قيم الجوزية، تحقيق: أحمد الصَّمعاني وعلي العجلان، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط. الأولى، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.
- **الشفاء**، ابن سينا، تحقيق: جورج قنواتي وسعيد زايد، راجعه: د. إبراهيم مدكور، المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م.

- **الصحاح**، الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي، مصر.
- **صحيح ابن حبان: ترتيب ابن بلبان**، الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلّق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط. الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- **صحيح البخاري**، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ط. الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- **صحيح الجامع الصغير وزيادته «الفتح الكبير»**، محمد ناصر الدين الألباني، أشرف على طبعه: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت - لبنان - دمشق، ط. الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- **صحيح مسلم**، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق وتصحيح وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
- **صفة الجنة**، لأبي نعيم الأصبهاني، تحقيق: علي رضا عبد الله، دار المأمون للتراث، دمشق - بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- **طبقات الحنابلة**، لأبي الحسن الفراء، تحقيق: محمد الفقي، مطبعة السُّنَّة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٢م.
- **الطبقات الكبير**، ابن سعد، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- **الظاهرة القرآنية**، مشكلات الحضارة، مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، مكتبة النافذة، ط. الثانية، ٢٠٠٦م.
- **العدة في أصول الفقه**، أبو يعلى، تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ.
- **العقل والوجود**، يوسف كرم، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م.

- **العقود الدُّرِّيَّة في ذكر بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيميَّة**، محمد بن أحمد بن عبد الهادي، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط. الأولى، ١٤٣٢هـ.
- **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، ابن الجوزي، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، دار الكتب الإسلامية، لاهور - باكستان، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- **علم الدلالة العربي**، النظرية والتطبيق، د. فايز الداية، دار الفكر، دمشق - سوريا ط. الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- **علم الدلالة**، أحمد مختار عمر، مكتبة دار العروبة، الكويت، ط. الأولى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- **علم النَّفس المعرفي**، النظرية والتطبيق، عدنان يوسف العتوم، دار الميسرة، الأردن، ط. الأولى، ٢٠٠٤م.
- **علم النفس**، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط. الثالثة، ١٩٧٢م.
- **العلمانية الجزئية والشاملة**: عبد الوهاب المسيري، دار الشروق القاهرة، ٢٠٠٢م.
- **العلو للعلي الغفار في صحيح الأخبار وسقيمها**، الذهبي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، تصحيح: زكريا علي يوسف، مطبعة جماعة أنصار السُّنَّة بعابدين، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.
- **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، ابن رشيق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة.
- **العمل الديني وتجديد العقل**، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، ط. الثالثة، ٢٠٠٠م.
- **فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري**، ابن حجر العسقلاني، دار الريان للتراث، القاهرة، ط. الثانية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- **الفرق بين الفرق**، عبد القاهر البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح.

- **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق: محمد عماره، دار المعارف، ط. الثالثة.
- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ابن حزم، دار الجيل، ١٩٨٥م.
- **الفقيه والمتفقه**، الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، ط. الأولى ١٤٣٠هـ.
- **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، محمد البهي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. السابعة، ١٩٩١م.
- **فلسفة التأويل**، غادامير، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف مع الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، ط. الثانية، ٢٠٠٦م.
- **فلسفة العقل، دراسة في فلسفة جون سيرل**، صلاح إسماعيل، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- **فلسفتنا**، محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت، ط. الثانية عشر، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- **فهم الفهم**، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، ط. الأولى، ٢٠٠٧م.
- **الفوائد**، ابن قيم الجوزية، تحقيق: ماهر منصور عبد الرزاق وزميله، دار اليقين للنشر والتوزيع، مصر، ط. الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- **في النَّفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط. الثالثة.
- **القاموس المحيط**، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط. الثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- **قضايا العلوم الإنسانية**، إشكالية المنهج، بأقلام مجموعة من الباحثين، إشراف وتقديم: د. يوسف زيدان، وزارة الثقافة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر.
- **الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، ابن قدامة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦م.

- **كانت أو الفلسفة النقدية**، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر.
- **الكلِّيَّات**، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحيسني الكفوي، قابله على نسخ خطية وأعدَّه للطبع ووضع فهارسه: د. عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط. الثانية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.
- **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، جلال الدين بن عبد الرحمٰن السيوطي، المكتبة الحسينية بالأزهر، ١٣٥٢هـ.
- **لطائف الإشارات**، القشيري، تحقيق: إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط. الثانية ١٩٨١م.
- **اللُّغة العربية: معناها ومبناها**، تمَّام حسَّان، عالم الكتب، القاهرة، ط. السادسة ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.
- **اللُّغة والمعنى**، مقاربات في فلسفة اللُّغة، مجموعة من الباحثين، إعداد وتقديم: ، مخلوف سيد أحمد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ـ لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط. الأولى، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.
- **اللُّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: الدكتور حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث.
- **المباحث المشرقية**، الرازي، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط. الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.
- **المباحث المشرقية: الرازي**، حيدر آباد، ١٣٤٣هـ.
- **مبادئ الفلسفة**، ديكارت، تحقيق: عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- **مبحث في الفاهمية البشرية**، ديفيد هيوم، ترجمة: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ٢٠٠٨م.
- **المثل الإلٰهية**، بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون، عبد الله الأسعد، دار فراقد، ط. الأولى، ١٤٣٠هـ.
- **المثل العقلية الأفلاطونية**، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمٰن بدوي، دار القلم، بيروت.

- **المجاز في اللُّغة والقرآن بين الإجازة والمنع**، د. عبد العظيم المطعني، مكتبة وهيه، القاهرة، ط. الأولى.
- **المحصول في علم أصول الفقه**، الرازي، تحقيق ودراسة: طه جابر العلواني، مطبوعات جامعة الإمام بن سعود الإسلامية، ط. الأولى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
- **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، ابن قيم الجوزية، اختصار: الموصلي، تحقيق: رضوان جامع رضوان، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة.
- **مختصر العلو للعلي الغفار**، الحافظ شمس الدين الذهبي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، أشرف عليه: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط. الثانية، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.
- **مدخل إلى الفلسفة**، وليم جيمس إيرل، ترجمة: د. عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط. الأولى ٢٠١١م.
- **مدخل إلى الميتافيزيقا**، عزمي إسلام، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، ط. الأولى، ١٩٧٧م.
- **مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة**، وتطور الفكر العلمي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. الخامسة، بيروت، ٢٠٠٢م.
- **مدخل جديد إلى الفلسفة**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م.
- **المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي**، دايفد سانتلانا، دار النهضة العربية، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨١م.
- **المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها**، السيوطي، تحقيق: محمد جاد المولى وزميله، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- **المستدرك على الصحيحين**، للحاكم، وبذيله **التخليص**، للذهبي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.
- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، رقم أحاديثه: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

- **المسودة في أصول الفقه لآل تيمية**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٦٤م.
- **المشترك اللغوي**، نظرية وتطبيق: توفيق محمد شاهين، مكتبة وهبة، ط. الأولى، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- **مشكاة الأنوار**، أبو حامد الغزالي، تحقيق: أبو العلا العفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.
- **المصنف**، عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي، المجلس العلمي جنوب أفريقيا، المكتب الإسلامي بيروت، ط. الأولى، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م.
- **المعتبر في الحكمة**: أبو البركات هبة الله بن ملكا، حيدر آباد، ١٣٥٨هـ.
- **المعتمد في أصول الدين**: القاضي أبو يعلى، دار المشرق، بيروت.
- **المعجم الفلسفي**، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية: د. جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، مكتبة المدرسة، دار الكتاب العالمي، الدار الإفريقية، دار التوفيق، بيروت - لبنان، ١٩٩٤م - ١٤١٤هـ.
- **المعجم الفلسفي**، مراد وهبة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط. الخامسة، ٢٠٠٧م.
- **معجم مقاييس اللُّغة**، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت.
- **المعرفة عند مفكري المسلمين**: محمد السيد غلاب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٩٦م.
- **المعرفة في الإسلام**، مصادرها ومجالاتها، د. عبد الله بن محمد القرني، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، السعودية، مكة المكرمة، ط. الأولى، ١٤١٩هـ.
- **المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني**، عباس أمير، الانتشار العربي، بيروت - لبنان، ٢٠٠٨م.
- **معيار العلم في المنطق**، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٤١٠هـ.

- **المغالطات المنطقية**، فصول في المنطق غير الصوري، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط. الأولى، ٢٠١٣م.
- **المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي**، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط. الأولى، ١٩٩٩م.
- **مفردات ألفاظ القرآن**، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار العلم ودار الشامية، دمشق - بيروت، ط. الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، محمد بن عبد الرحمٰن السخاوي، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، ط. الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- **مقاصد الفلاسفة**، الغزالي، تحقيق: محمد بيجو، مطبعة الصباح، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- **مقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل، والبحث عن الحقيقة في العلوم**، رينيه ديكارت، ترجمة: محمود محمد الخضري، المطبعة السلفية ومكتبها، القاهرة، ١٣٤٨هـ - ١٩٣٠م.
- **مقالة في النَّفس والعقل**، مسكويه، مكتبة الثقافة الدينيَّة، ط. الأولى، ١٤٢١هـ.
- **مقدمة ابن خلدون**: عبد الرحمٰن بن محمد بن خلدون، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي، إشراف عام، داليا محمد إبراهيم، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط. الرابعة، ٢٠٠٦م.
- **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ابن رشد، تحقيق: محمد قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط. الثانية.
- **مناهج البحث العلمي**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. الثالثة، ١٩٧٧م.
- **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، د. علي سامي النشار، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

- **المنخول من تعليقات الأصول**، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط. الثانية، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
- **المنطق الحديث ومناهج البحث**، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط. الثالثة.
- **المنطق الصوري والرياضي**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. الرابعة، ١٩٧٧م.
- **المنطق الوضعي**، زكي نجيب محمود، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٧٣م.
- **منطق فهم النص، دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته،** يحيى محمد، أفريقيا الشرق، ٢٠١٠م.
- **المنطق وفلسفة العلم**، علي عبد المعطي وزميله، دار المعرفة الجامعية، ط. الأولى، ١٩٨٨م.
- **المنقذ من الضلال**، الغزالي، دار الأندلس، بيروت ـ لبنان، ١٩٦٧م.
- **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**، ابن مطهر الحلي، تحقيق: عبد الرحيم مبارك، مؤسسة عاشوراء، مشهد، ط. الأولى، ١٣٧٩هـ.
- **منهج البحث العلمي عند العرب: جلال موسى**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨٢م.
- **منهج البحث في العلوم الإسلامية**، محمد الدسوقي، دار الأوزاعي، طرابلس، لبنان، ط. ١٩٨٤م.
- **منهج السِّياق في فهم النص**، عبد الرحمٰن بودرع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط. الأولى، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.
- **المنهج السِّياقي ودوره في فهم النص وتحديد دلالات الألفاظ**، مسعود صحراوي، مقالة منشورة على موقع (www.chihab.net).
- **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيميَّة**، حمّو النقاري، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط. الأولى، ٢٠١٠م.

- **الموافقات**، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تقديم: الشيخ بكر أبو زيد، تحقيق وضبط وتخريج: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، السعودية، الخبر، ط. الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.
- **المواقف**، للإيجي، تحقيق: عبد الرحمٰن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى، ١٩٩٧م.
- **موسوعة الفلسفة**، عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨٤م.
- **موسوعة لالاند الفلسفية**، أندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط. الثانية، ٢٠٠١م.
- **الموضوعات**، لأبي الفرج عبد الرحمٰن بن علي الجوزي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.
- **موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة**، عبد الرحمٰن المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط. الثانية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.
- **ميزان الاعتدال في نقد الرِّجال**، الذهبي، ويليه **ذيل ميزان الاعتدال**، لأبي الفضل عبد الرحيم العراقي، دراسة وتحقيق وتعليق: علي محمد معوَّض وزميليه، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.
- **النجاة**، ابن سينا، تحقيق: محيي الدين صبري الكردي، ط. الثانية، القاهرة، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.
- **نظرية التأويل والخطاب وفائض المعنى**، بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، ط. الأولى، ٢٠٠٣م.
- **النظرية الخلقية عند ابن تيميَّة**، محمد عبد الله عفيفي، مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية، الرياض، السعودية، ط. الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
- **نظرية المعرفة بين القرآن والسُّنَّة**، راجح عبد الحميد كردي، دار الفرقان، الأردن، ط. ٢٠٠٤م.
- **نقد الخطاب السلفي: ابن تيميَّة نموذجًا**، رائد السمهوري، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، ط. الأولى، ٢٠١٠م.

- **نهاية الإقدام في علم الكلام**، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: ألفرد جيوم، لندن، ١٩٣٤م.
- **نهاية الوصول في دراية الأصول**، الصفي الهندي، تحقيق: صالح اليوسف، المكتبة التجارية، مكة، ط. الأولى، ١٤١٦هـ.
- **النهاية في غريب الحديث والأثر**، لمجد الدين أبي السعادات ابن الأثير، أشرف عليه وقدَّم له: علي بن حسن الحلبي الأثري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط. الأولى، ١٤٢١هـ.
- **واقعية ابن تيميَّة، مسألة المعرفة والمنهج**، أنور الزعبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الأعلام للنشر والتوزيع، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.
- **الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب محمود، دراسة نقدية في ضوء الإسلام**، عبد الله الدعجاني، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، جدة، ط. الأولى، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

منهج ابن تيمية المعرفي

كثيرة هي الدراسات التي تناولت الظاهرة التيمية بالبحث والتحليل، ولكن الجِدة والجودة والغوص إلى عمق الظاهرة لم يكن بالضرورة صفةً ملازمةً لها. وهذه الدراسة هي واحدة من تلك الدراسات العلمية الرصينة التي تستحق فعلاً التوقف عندها، فالمنهج البحثي الذي سار عليه المؤلف ولّد دراسة عميقة للخطاب المعرفي عند ابن تيمية، ويكفي في تخليق حالة الفضول المعرفي في نفس القارئ أن الموضوع عن"المعرفة"، والرجل "ابن تيمية".

مركز تكوين



www.takween-center.com
info@takween-center.com
@takweencenter
/takweencenter